متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

بیست گفتار

- عدالت از نظر علی علیه السلام
- مبانی اولیه حقوق از نظر اسلام
- شدائد و گرفتاری ها ■ فواید و آثار ایمان
- نظر دین درباره دنیا ■ عقل و دل ■ دعا ■ و...

فهرست اجمالی مطالب

فهرست تفصیلی مطالب

بسمه تعالی

مقدمهٔ چاپ بیستم

کتاب **بیست گفتار** ـ چنان که از نام آن پیداست ـ شامل بیست سخنرانی استاد شهید آیت‌الله مطهری است که پس از اصلاح و تکمیل متن آن توسط آن متفکر گرانقدر در اواخر حیات مبارک خود، به صورت کتاب منتشر شده است. این سخنرانیها در فاصله سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۱ هجری شمسی برای عموم ایراد شده و شامل نکات دقیق اعتقادی و اجتماعی است. شاید چاپ نه چندان مناسب این کتاب تا به امروز، باعث شده است که قدر آن تا حدودی ناشناخته بماند. با این حال، تعداد چاپ این کتاب نشان می‌دهد که با اقبال خوبی از سوی ملت شریف ایران و دیگر فارسی زبانان مواجه بوده است.

جهت بالابردن کیفیت چاپ این کتاب، «شورای نظارت» تصمیم به بازبینی آن از نظر علامت گذاری دستوری و اصول مربوط به زیبایی کتاب و غیره نمود و برای اعمال دقت بیشتر، متن کتاب از روی چاپ اول آن که به رؤیت استاد شهید رسیده است مجدداً تایپ و مقابله و برخی اشکالات جزئی رفع گردید؛ و نظر به حجم کتاب، قطع وزیری ـ به جای قطع رقعی ـ برای آن انتخاب شد. لذا

این چاپ با مزایای بیشتر و با ظاهری شکیل‌تر عرضه می‌گردد. امید است که مورد پسند خوانندگان محترم و شیفتگان آثار آن حکیم شهید واقع شود.

این کتاب شامل نکات و تحلیلهای بدیعی در مسائل اعتقادی و اجتماعی است که برای عارف و عامی سودمند و فرحزاست. همچون سایر آثار استاد، در این کتاب برخی مسائل و معضلات فکری و اجتماعی با بیانی شیوا و روان و غنی توضیح داده و حل مشکل شده است. مطالعه این کتاب را خصوصاً به جوانان عزیز توصیه می‌کنیم.

نظر به اینکه علاوه بر تیترهای موجود در کتاب، تیترهای دیگری نیز توسط استاد شهید استخراج شده است که در متن کتاب نیامده و این تیترها به همراه برخی تیترهای دسته اول، فهرست کتاب را تشکیل می‌داد، بهتر آن دیدیم که «فهرست مطالب» قبلی را «فهرست اجمالی مطالب» و فهرستی که شامل تیترهای موجود در کتاب، همراه با شماره صفحه آنهاست، «فهرست تفصیلی مطالب» بنامیم و به جای مخلوط کردن آنها، هر دو به طور جداگانه آورده شود.

از خدای متعال توفیق بیشتر در نشر آثار آن اسلام‌شناس گرانقدر و آن فرزانه شهید که امام خمینی (ره) او را حاصل عمر و پاره تن خویش خواند مسئلت می‌کنیم.

اسفند ۱۳۸۳

برابر با محرم ۱۴۲۶

عدالت از نظر علی علیه السلام *

لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ وَ اَنْزَلْنَا الْحَديدَ فيهِ بَأْسٌ شَديدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ اِنَّ اللّهَ قَوِيٌّ عَزيزٌ[1].

اِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسانِ وَ ايتاءِ ذِي الْقُرْبىٰ وَ يَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرونَ[2].

این دو آیهٔ کریمه از دو سوره است و هرکدام در یک جا از قرآن است. آیهٔ اول آیهٔ بیست و پنجم از سورهٔ حدید است و آیهٔ دوم آیهٔ نودم از سورهٔ نحل است. در هر دو آیه از یک مطلب یاد شده و آن موضوع عدالت است. البته هر آیه مطلب اضافه‌ای نسبت به دیگری دارد.

در آیهٔ اول می‌فرماید: «ما پیغمبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و همراه آنها کتاب و مقیاس و وسیلهٔ اندازه‌گیری فرستادیم تا مردم بر میزان عدالت عمل کنند؛ آهن فرستادیم که فلزی محکم و باصلابت است و منافعی برای حیات بشر در بر دارد. علت دیگرِ فرستادن پیغمبران این است که آمدن آنها وسیلهٔ امتحانی باشد و معلوم و روشن

* این سخنرانی در شب ۱۹ رمضان ۱۳۸۱ هجری قمری(۱۳۴۰ هجری شمسی) ایراد شده است.

۱. حدید / ۲۵.

۲. نحل / ۹۰.

شود که چه کسی به یاری حق و اهل حق می‌شتابد و چه کسی نمی‌شتابد. خداوند نیرومند و غالب است.»

در آیهٔ دوم می‌فرماید: «خدا امر می‌کند به عدالت و به نیکی و کمک و صلهٔ ارحام، و نهی می‌کند از کارهای زشت و بد و ظلم؛ خداوند پند می‌دهد تا شما متذکر بشوید.»

در آیهٔ اول هدف کلی ادیان آسمانی را برقرار شدن موازین عدالت ذکر می‌کند و در آیهٔ دوم به عنوان یک اصل از اصول و مبانی کلی اسلام و به عنوان معرفی روح اسلام می‌فرماید: خداوند به عدل و احسان امر می‌کند و از فحشاء و زشتکاریها و بدیها و ظلمها نهی می‌کند.

موضوع عدل و احسان، خصوصاً موضوع عدل، گذشته از اینکه در خود قرآن کریم مکرر ذکر شده، در تاریخ اسلام و در میان مسلمین فصلی طولانی دارد (چه از نظر علمی در تاریخ علوم اسلامی و چه از نظر عملی و اجرایی در تاریخ اجتماعی و سیاسی اسلام) و چون واقعاً یکی از ارکان اسلام اصل عدل است شایسته است که در اطراف آن صحبت شود، مخصوصاً ما شیعیان که یکی از اصول دین را عدل می‌دانیم.

عدل، از اصول دین

اصول دین را پنج چیز می‌شماریم: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد. عدل و امامت اختصاصاً در شیعه از اصول دین شمرده شده و گاهی ایندو را به نام دو اصل مذهب می‌نامند که البته مقصود این است که از نظر اسلام‌شناسیِ این مذهب و از نظر دید پیشوایان این مذهب، عدل و امامت هم از اصول اسلام است. پس معلوم می‌شود از نظر مذهب و طریقهٔ ما اصل عدل بسیار مهم است و در ردیف مسائلی از قبیل مسائل اخلاقی نیست. لذا به همین مناسبت در این شبهای عزیز که فرصتی هست، تا حدی که مقدور است، در اطراف این اصل و تاریخچهٔ آن ـ که با سرنوشت ما و وضع حاضر ما بستگی دارد ـ مطالبی به عرض شنوندگان می‌رسانم.

بعلاوهٔ اینکه این شبها تعلق دارد به امام عادل علی الاطلاق، مجسمهٔ عدل و مساوات، شیفتهٔ حق و انصاف، نمونهٔ کامل بشردوستی و رحمت و محبت و احسان، مولای متقیان علی علیه‌السلام که حتی دیگران درباره‌اش گفتند قاتل او همان عدل و مساواتش بود: وَ قُتِلَ فی مِحْرابِهِ لِشِدَّةِ عَدْلِهِ.

دشمن طاووس آمد پرّ او　　　ای بسا شه را بکشته فرّ او

گفت من آن آهوم کز نـاف مـن ریخت آن صیاد خون صاف مـن

علی، شهید عدالت

راستی که علیّ مرتضی مجسمهٔ عدل و نمونهٔ رحمت و محبت و احسان بود. امشب شب ضربت خوردن این شهید عدالت است، ضربتی که در راه تصلب و انعطاف‌ناپذیری از حق و عدالت و دفاع از حقوق انسان خورد و در عین حال همین ضربت به مرارتها و مجاهدتها و مشقتها و رنجهای او در این راه خاتمه داد و او را در حال انجام وظیفه از پـا درآورد، ضربتی که خود او را آسوده کرد اما جهان اسلامی را تا ابد در مرگ چنین امام عادلی ـ که اگر حکومتش مدتی ادامه پیدا می‌کرد، جامعهٔ نمونهٔ کامل و درخشان اسلامی جامهٔ عمل می‌پوشید ـ سوگوار ساخت.

اینکه خود او را آسوده و راحت کرد و از نظر شخص خودش آسایش یافت، تعبیری است که از کلام خودش اقتباس کرده‌ام. در همان حال که در اثر آن ضربت در بستر افتاده بود فرمود: مَثَل من مَثَل تشنه‌ای است که در شب تاریک در صحرای بی‌پایانی در جست و جوی آب روان باشد و ناگهان به آب برسد، و من همیشه از خداوند می‌خواستـم کـه هروقت مقرر شده بمیرم در بستر نمیرم، در راه خدا کشته شوم و این آرزوی من بود که به آن رسیدم: وَ ما کُنْتُ اِلّا کَقارِبٍ وَرَدَ وَ طالِبٍ وَجَدَ[1].

چه عدالتی موجب شهادت علی شد؟

به هر حال چون امشب چنین شبی است، در طلیعهٔ سخنم در این چند شب شمه‌ای از عدالتها و احسانهای مولای متقیان عرض می‌کنم و در اطراف این کلمه توضیح می‌دهم که چگونه عدالت علی علیه‌السلام قاتلش شد و چگونه تصلبش در این راه، آشوبها و فتنه‌ها از طرف آنها که عدالت علی مستقیماً بر ضرر آنها بود بپا کرد، و این عدالت چه جور عدالتی بود؟ آیا یک عدالت صرفاً اخلاقی بود نظیر آنچه می‌گوییم امام جماعت یا قاضی یا شاهد طلاق یا بیّنهٔ شرعی باید عادل باشد. این جور عدالتها که باعث قتل کسی نمی‌شود، بلکه بیشتر باعث شهرت و محبوبیت و احترام می‌گردد.

آن نوع عدالت مولی که قاتلش شناخته شد، در حقیقت فلسفهٔ اجتماعی او و نـوع

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۲۳.

تفکر مخصوصی بود که در عدالت اجتماعی اسلامی داشت و خودش شدیداً اصرار می‌ورزید که عدالت اجتماعی اسلام و فلسفهٔ اجتماعی اسلام صرفاً همین را اقتضا می‌کند.

او تنها عادل نبود، عدالتخواه بود. فرق است بین عادل و عدالتخواه، همان طوری که فرق است بین آزاد و آزادیخواه؛ یکی آزاد است یعنی خودش شخصاً مرد آزادی است و یکی آزادیخواه است یعنی طرفدار آزادی اجتماع است و آزادی هدف و ایدهٔ اجتماعی اوست. علم هم همین طور است: یکی شخصاً عالم است، یکی علاوه بر این طرفدار عمومیت علم و سواد و تعلیم عمومی است. همین طور است عدالت: یکی شخصاً آدم عادلی است و یکی عدالتخواه است، عدالت فکر اجتماعی اوست. باز مثل اینکه یکی صالح است و دیگری اصلاح‌طلب. در آیهٔ کریمهٔ قرآن می‌فرماید: **کونوا قَوّامینَ بِالْقِسْطِ**[1]. قیام به قسط یعنی اقامه و بپاداشتن عدل، و این غیر از عادل بودن از جنبهٔ شخصی است.

جود بهتر است یا عدل؟

اول جمله‌ای از خودش در جواب سؤالی نقل می‌کنم. کسی از علیّ مرتضی (سلام‌الله علیه) پرسید: آیا جود بهتر است یا عدالت؟ أَیُّهُما اَفْضَلُ؟ اَلْعَدْلُ أَوِ الْجودُ؟ فَقالَ علیه‌السلام: **اَلْعَدْلُ یَضَعُ الْأُمورَ مَواضِعَها، وَ الْجودُ یُخْرِجُها مِنْ جَهَتِها**. فرمود: عدل بهتر است از جود، به دلیل اینکه عدل هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد و هر حقی را به ذی‌حق واقعی خود می‌رساند، اما جود و بخشش امور را و جریانها را از محل خودشان و مدارشان خارج می‌کند. جود این است که آدمی از حق مسلّم خود صرف‌نظر کند، به دیگری که ذی‌حق نیست ببخشد، پس جود اشیاء را از موضع خود خارج می‌کند.

عدل وضع نعمتی در موضعش — نی به هر بیخی که باشد آبکش
موضع رخ شه نهی ویرانی است — موضع شه پیل هم نادانی است

وَ الْعَدْلُ سائِسٌ عامٌّ، وَ الْجودُ عارِضٌ خاصٌّ[2] دیگر اینکه عدالت سائس و اداره کنندهٔ عموم است، چیزی است که پایه و مبنای زندگی عمومی و اساس مقررات است، اما جود و بخشش یک حالت استثنایی است که در موقع خاص کسی به کسی جود می‌کند و ایثار می‌کند.

---

۱. نساء / ۱۳۵.
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۲۹.

جود و ایثار را نمی‌توان مبنای اصلی زندگی عمومی قرار داد و بر اساس آنها مقررات و قانون وضع و آن را اجرا کرد. اگر جود و احسان و ایثار تحت قانون و مقررات لازم‌الاجراء درآید دیگر جود و احسان و ایثار نام ندارد، به اصطلاح از وجودش عدمش لازم می‌آید. جود و ایثار وقتی جود و ایثار است که هیچ قانون و مقررات حتمی و لازم‌الاجراء نداشته باشد و آدمی صرفاً به خاطر کرم و بزرگواری و گذشت و نوع‌دوستی و بلکه حیات‌دوستی جود کند. پس بنابراین عدل از جود افضل است.

این بود جواب علیّ مرتضی علیه‌السلام در مورد افضلیّت عدل از جود.

هرگز یک انسانی که تفکر اجتماعی ندارد و با مقیاسهای فردی اندازه‌گیری می‌کند این طور جواب نمی‌دهد، نمی‌گوید عدل از جود بالاتر است. اما علی علیه‌السلام در این سخن بسیار پرقیمت خود، به عدل از نظر اجتماعی نگاه می‌کند و با مقیاس اجتماعی اندازه‌گیری می‌کند. این سخن، سخن کسی است که فلسفهٔ اجتماعی روشنی دارد.

جود و عدل از دیدگاه اخلاق فردی

علمای اخلاق جود را از عدل بالاتر دانسته‌اند، اما علیّ مرتضی علیه‌السلام در کمال صراحت می‌گوید عدل به این دلیل و این دلیل از جود بالاتر است.

البته این دو نظر از دو زاویه و دو دیدگاه است. اگر تنها از جنبهٔ فردی و اخلاق شخصی مطلب را مطالعه کنیم، جود از عدل بالاتر است. از نظر ملکات اخلاقی، ملکهٔ جود و ایثار بالاتر است از ملکهٔ عدالت، زیرا شخص عادل از آن جهت که شخصاً و از نظر اخلاق شخصی و فردی عادل است، در این حد از کمال انسانی است که به حق دیگران تجاوز نمی‌کند، مال کسی را نمی‌برد، متعرض ناموس کسی نمی‌شود؛ اما آن که جود می‌کند و ایثار می‌نماید نه تنها مال کسی را نمی‌برد بلکه از مال خود و دسترنج خود به دیگران جود می‌کند، نه تنها نوبت کسی را نمی‌گیرد، نوبت خود را هم احیاناً به دیگران می‌دهد، نه تنها بر کسی جراحتی وارد نمی‌آورد بلکه در بیمارستانها و میدانهای جنگ و در کلبه‌ها و خانه‌های بینوایان به سر وقت بیماران و مجروحین می‌رود، دارویی به کامشان می‌ریزد، مرهمی به جراحتشان می‌گذارد، مجاناً شغل پرستاری بیماران را برای خود انتخاب می‌کند، نه تنها خون کسی را نمی‌ریزد بلکه حاضر است خون خود را فدای خیر جامعه کند.

پس، از نظر ملکات اخلاقی و صفات شخصی، البته جود از عدل بالاتر است، بلکه

طرف قیاس نیستند.

عدل و جود از نظر اجتماعی

اما از نظر زندگی اجتماعی چطور؟ از نظر زندگی اجتماعی و از جنبهٔ عمومی که افراد اجتماع را به صورت یک واحد در می‌آورد، از این نظر که بنگریم می‌بینیم که عدل از جود بالاتر است.

عدل در اجتماع به منزلهٔ پایه‌های ساختمان است و احسان از نظر اجتماع به منزلهٔ رنگ‌آمیزی و نقاشی و زینت ساختمان است. اول باید پایه درست باشد، بعد نوبت به زینت و رنگ‌آمیزی و نقاشی می‌رسد. اگر «خانه از پای‌بست ویران است» دیگر چه فایده که «خواجه در بند نقش ایوان» باشد؟ اما اگر پایه محکم باشد، در ساختمانِ بی‌نقاشی و بی‌رنگ‌آمیزی هم می‌توان زندگی کرد. ممکن است ساختمانی فوق‌العاده نقاشی خوب داشته باشد و ظاهرش جالب باشد، اما چون پایه خراب است یک باران کافی است آن را بر سر اهلش خراب کند.

بعلاوه همین جودها و احسانها و ایثارهایی که در مواقعی خوب و مفید است و از نظر جودکننده فضیلتی بسیار عالی است، از نظر گیرنده فضیلت نیست، حساب او را هم باید کرد، حساب اجتماع را هم باید کرد؛ اگر رعایت موازنهٔ اجتماعی نشود و حساب‌نکرده صورت بگیرد، همین فضیلت اخلاقی موجب بدبختی عمومی و خرابی اجتماع می‌گردد. صدقات زیاد و اوقاف زیاد و حساب‌نکرده، نذورات زیاد و حساب‌نکرده در هرجا که وارد شده مانند سیل جامعه را خراب کرده، روحیه‌ها را تنبل و کلّاش و فاسدالاخلاق بار آورده، لطمه‌ها و خساراتی وارد آورده که کمتر از لطمات و خسارات یک سپاه جرّار نبوده، مصداق کلام خدا بوده دربارهٔ بعضی انفاقات که می‌فرماید:

> **مَثَلُ ما يُنْفِقونَ فى هٰذِهِ الْحَيٰوةِ الدُّنْيا كَمَثَلِ ريحٍ فيها صِرٌّ اَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَموا اَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَ ما ظَلَمَهُمُ اللهُ وَ لٰكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمونَ**[۱].
>
> مَثَل انفاقهایی که در این دنیا می‌کنند (و عنوان انفاق و صدقه و امثال اینها به آنها می‌دهند) عیناً مَثَل باد سختی است که با سرما همراه است و می‌رسد به

---

۱. آل‌عمران / ۱۱۷.

زراعت مردمی که ظلم به نفس کرده‌اند و همهٔ آن زراعتها را از بین می‌برد. خداوند به آنها ستم نکرده، خودشان به خودشان ستم کرده‌اند.

جامعه را هرگز با جود و احسان نمی‌توان اداره کرد. پایهٔ سازمان اجتماع، عدل است. احسان و جودهای حساب‌نشده و اندازه‌گیری‌نشده کارها را از مدار خود خارج می‌کند. امام سجاد علیه السلام فرمود:

كَمْ مِنْ مَفْتونٍ بِحُسْنِ الْقَوْلِ فيهِ، وَكَمْ مِنْ مَغْرورٍ بِحُسْنِ السَّتْرِ عَلَيْهِ، وَكَمْ مِنْ مُسْتَدْرَجٍ بِالْاِحْسانِ اِلَيْهِ[1].

بسیاری از مردم از بس خوبشان را و مدحشان را گفتند فاسد شدند، بسیاری از مردم چون از عیبشان چشم‌پوشی شد و مورد انتقاد قرار نگرفتند مغرور شدند، بسیاری از مردم هم چون به آنها احسان شد و از راه احسان زندگی و کارشان اداره شد متدرّجاً در غفلت فرو رفتند.

این است معنی سخن علیّ مرتضی علیه السلام که فرمود: **اَلْعَدْلُ يَضَعُ الْاُمورَ مَواضِعَها وَ الْجودُ يُخْرِجُها مِنْ جِهَتِها** عدل جریان کارها را در مجرای خود قرار می‌دهد، اما جود جریانها را از مجرای اصلی خارج می‌کند.

بسیاری از مردم ابتدا که می‌شنوند علی، مظهر کامل جود و سخا، عدل را از جود برتر دانسته تعجب می‌کنند که چطور می‌شود عدل از جود بالاتر باشد! یعنی چه علی علیه السلام که سرآمد اهل جود و ایثار و کرم است، دربارهٔ جود و کرم می‌فرماید که جود و کرم کارها را از جریان خودش خارج می‌کند؟ اما با بیانی که کردم و دو جنبه‌ای که توضیح دادم معلوم شد که ما تا کنون به عدل و جود از یک جنبه نگاه می‌کرده‌ایم و آن جنبهٔ اخلاقی و جنبهٔ فضیلت شخصی و نفسانی قضیه بوده و البته از این جهت، مطلب همان طور است. اما جنبهٔ دیگر مهم است و آن جنبهٔ اجتماعی قضیه است و ما تاکنون کمتر از این جنبه فکر می‌کرده‌ایم، و علت اینکه کمتر فکر می‌کرده‌ایم این است که مدت زیادی نیست که بشر به ارزش مطالعات اجتماعی پی برده و قوانین اجتماعی را شناخته؛ در سابق کم و بیش بعضی

---

۱. **تحف‌العقول**، ص ۲۸۱.

از مفکّرین عالی‌قدر ما توجه داشته‌اند اما به صورت علوم مدوّنی نبوده است، لهذا در قضایا فقط به جنبه‌های اخلاقی و فردی آنها نگاه می‌کرده‌اند.

من یاد ندارم تاکنون کسی در کتابی در اطراف این جمله که عرض کردم بحثی کرده باشد و حال آنکه این جمله در **نهج‌البلاغه** است و در دسترس همه بوده. به نظرم علتش این است که این جمله با مقیاسهای اخلاقی نمی‌توانسته در نظرها معنی درست و قابل توجهی داشته باشد. اما امروز که به برکت پیشرفت علوم اجتماعی، مقیاسهای دیگر غیر از مقیاسهای اخلاقی به دست ما رسیده می‌فهمیم که چه کلام پرارزشی است و چقدر این سخن از زمان خودش بلکه از زمان سید رضی(ره) ـ که سخنان علی‌علیه‌السلام را گردآوری کرد و به نام **نهج‌البلاغه** به صورت کتابی درآورد ـ جلوتر و بالاتر است. هیچ ممکن نبود در آن زمان خود سید رضی که جمع‌کنندهٔ این کلمات است و حتی بوعلی سینا که بزرگترین فیلسوف عصر گردآوری **نهج‌البلاغه** است، بتواند چنین حقیقت اجتماعی عالی را بیان کند.

فرق جود با احسان

جود و احسان از لحاظ معنی نزدیک به یکدیگرند. در آیهٔ قرآن کریم عدل قرین احسان ذکر شده: **اِنَّ اللهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسانِ**. این سائل که دربارهٔ عدل و جود از امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام سؤال کرده، در حقیقت مثل این است که پرسیده باشد: اینکه قرآن می‌فرماید «**اِنَّ اللهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسانِ**» آیا عدل بهتر است یا احسان؟ البته جود و احسان نزدیک به یکدیگرند نه عین هم، زیرا احسان اعمّ است از جود، هم شامل بخششهای مالی است و هم شامل سایر نیکی رساندن‌ها. مثلاً اگر شما دست عاجزی را بگیرید و او را از این طرف خیابان به آن طرف خیابان ببرید جود نکرده‌اید، احسان کرده‌اید، و اگر جاهلی را تعلیم یا گمراهی را ارشاد کنید باز احسان کرده‌اید نه جود.

عدالت، فلسفهٔ اجتماعی

غرضم از نقل این سؤال و جواب این بود که توجه پیدا شود که علیّ مرتضی به عدل از چه دیدی می‌نگریسته، آیا از جنبهٔ فردی و شخصی نگاه می‌کرده یا بیشتر به جنبهٔ اجتماعی توجه داشته؟ از این سؤال و جواب و تحلیلی که در جواب فرمود، معلوم شد که به جنبهٔ اجتماعی مطلب توجه داشته. این است که از یک طرف از سخنان علی و از طرف دیگر از عمل او، مخصوصاً از طرز عملی که در دورهٔ زعامت و حکومت خود انجام داد، معلوم

می‌شود که عدالت به صورت یک فلسفهٔ اجتماعی اسلامی مورد توجه مولای متقیان بوده و آن را ناموس بزرگ اسلامی تلقی می‌کرده و از هر چیزی بالاتر می‌دانسته، سیاستش بر مبنای این اصل تأسیس شده بود، ممکن نبود به خاطر هیچ منظوری و هدفی کوچکترین انحراف و انعطافی از آن پیدا کند. و همین امرْ یگانه چیزی، بلی یگانه چیزی بود که مشکلاتی زیاد برایش ایجاد کرد و ضمناً همین مطلب یک مفتاح و کلیدی است برای یک نفر مورخ و محقق که بخواهد حوادث خلافت علی را تحلیل کند. علی علیه‌السلام فوق‌العاده در این امر تصلّب و تعصب و انعطاف‌ناپذیری به خرج می‌داد.

دربارهٔ تصلّب علی علیه‌السلام در امر عدالت ـ که از نظر و تعبیری باید گفت عدالت و از نظر و تعبیری باید گفت حقوق بشر ـ همین بس که فلسفهٔ پذیرفتن خلافت را بعد از عثمان، بهم خوردن عدالت اجتماعی و منقسم شدن مردم به دو طبقهٔ سیرِ سیر و گرسنهٔ گرسنه ذکر می‌کند و می‌فرماید:

لَوْ لا حُضورُ الْحاضِرِ وَ قِیامُ الْحُجَّةِ بِوُجودِ النّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللّٰهُ عَلَی الْعُلَماءِ أنْ لا یُقارُّوا عَلیٰ کِظَّةِ ظالِمٍ وَ لا سَغَبِ مَظْلومٍ، لأَلْقَیْتُ حَبْلَها عَلیٰ غارِبِها وَ لَسَقَیْتُ آخِرَها بِکَأْسِ أوَّلِها[1].

اگر نبود که عده‌ای به عنوان یار و یاور به در خانه‌ام آمدند و بر من اتمام حجت شد، دیگر اینکه خداوند از دانایان و روشن‌ضمیران عهد وپیمان گرفته که هر وقت اوضاعی پیش آید که گروهی آنقدر اموال و ثروتها و موهبتهای الهی را به خودشان اختصاص بدهند و آنقدر بخورند که از پرخوری بیمار شوند و عده‌ای آنقدر حقوقشان پایمال شود که مایهٔ سد جوعی هم نداشته باشند، در چنین اوضاع و احوالی، این دانایان و روشن‌ضمیران نمی‌توانند بنشینند و تماشاچی و حداکثر متأسف باشند. اگر چنین وظیفه‌ای را در حال حاضر احساس نمی‌کردم، کنار می‌رفتم و افسار خلافت را در دست نمی‌گرفتم و مانند روز اول پهلو تهی می‌کردم.

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.

ابراز نگرانی و اتمام حجت

و چون این طور برنامه‌ای در دوران حکومتش داشت که نه تنها این بود که در دورهٔ خودش نگذارد حیف و میل بشود و حقوق مردم پایمال شود، بلکه برنامه‌اش این بود که حقوق پایمال‌شدهٔ گذشته را که اجحافگرها مال خود و ملک خود می‌دانستند برگرداند، روی این حساب و این نقشه، خودش می‌دانست که چه جنجالی بپا خواهد شد، لهذا با تردید و نگرانی زیر بار خلافت رفت و به مردمی که آمدند بیعت کنند گفت: **دَعونی وَ الْتَمِسُوا غَیْری، فَإنّا مُسْتَقْبِلونَ أمْراً لَهُ وُجوهٌ وَ اَلْوانٌ لا تَقومُ لَهُ الْقُلوبُ وَ لا تَثْبُتُ عَلَیْهِ الْعُقولُ.** مرا رها کنید، سراغ کسی دیگر بروید، آینده‌ای رنگارنگ و ناثابت در پیش است، اطمینانی به موفقیت در اجرای آنچه وظیفهٔ اسلامی من به عهدهٔ من گذاشته نیست، آشفتگیها در جلو است که دلها ثابت نمی‌ماند و افکار متزلزل می‌گردد و همین شماها که امروز آمده‌اید، وقتی که دیدید راه بسیار دشواری است از وسط راه ممکن است برگردید. **وَ اِنَّ الْآفاقَ قَدْ اَغامَتْ وَ الْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَکَّرَتْ** افقها را ابر و مه گرفته و خورشید در پشت ابرها مانده، کارهایی شده و تثبیت گشته، اشخاصی در این تاریخ کوتاه که از عمر اسلام می‌گذرد به صورت بت درآمده‌اند، برهم زدن روش آنها بسیار دشوار است.

آنگاه برای اینکه با این مردم ـ که امروز با اصرار از او می‌خواهند خلافت را بپذیرد ـ اتمام حجت کند، فرمود: **وَ اعْلَموا اَنّی اِنْ اَجَبْتُکُمْ رَکِبْتُ بِکُمْ ما اَعْلَمُ**[۱] بدانید اگر من این دعوت را پذیرفتم، آن طور که خودم می‌دانم و می‌فهمم و طبق برنامه‌ای که خودم دارم عمل می‌کنم و به حرف و توصیهٔ احدی هم گوش نخواهم کرد. بلی، اگر مرا به حال خود واگذارید و مسئولیت حکومت و خلافت را بر عهدهٔ من نگذارید من معذورم و مثل گذشته حکم یک مشاور خواهم داشت.

قطایع عثمان

راجع به قطایع عثمان یعنی اراضی‌ای که متعلق به عامّهٔ مسلمین است و عثمان آنها را در تیول اشخاص قرار داده بود، فرمود: **وَ اللهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِه النِّساءُ، وَ مُلِکَ بِهِ الْاِماءُ لَرَدَدْتُهُ** به خدا قسم زمینهایی که متعلق به عامّهٔ مسلمین است و عثمان به این و آن داده پس خواهم گرفت، هرچند آنها را مهر زنانشان قرار داده باشند یا با آنها کنیزکانی

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۹۱.

خریده باشند.

عطف به ما سبق

مشکلات زیادی برای امیرالمؤمنین در خلافت پیش آمد. علت اساسی مطلب این بود که عطف به ما سبق می‌کرد، نمی‌گفت بر گذشته‌ها صلوات، می‌گفت به گذشته‌ها هم کار دارم، گذشته است که سازندهٔ حال و استقبال است، بر روی پایهٔ خراب و منحرف و فرسوده بنایی عالی و محکم نمی‌توان ساخت.

دنیای گشادهٔ عدالت و دنیای تنگ ظلم

بعد فرمود: اِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ[1] عدالت بیش از هرچیز دیگر گنجایش دارد که همه را راضی کند؛ یگانه ظرفیت وسیعی که می‌تواند همه را در خود جمع کند و زمینهٔ رضایت عموم واقع گردد عدالت است. اگر کسی در اثر انحراف طبیعت و در اثر حرص و آز، به حق خود و حد خود قانع نباشد و قناعت به حق بر او فشار بیاورد، جور و ظلم به او بیشتر فشار خواهد آورد.

زیرا دو نوع فشار به روح آدمی وارد می‌شود: یکی فشار و ضغطه‌ای است که عوامل محیط و اجتماع وارد می‌آورند، تنه‌ای است که دیگری به انسان می‌زند، ضربه و شلّاقی است که دیگری وارد می‌آورد، حبس و زندانی است که دیگری او را گرفتار کرده است؛ یک نوع دیگر فشارها و ضغطه‌هایی است که از داخل روح بر آدمی وارد می‌آید، مثل فشار حسد، فشار کینه، فشار انتقام‌جویی، فشار حرص و آز و طمع. اگر عدالت اجتماعی برقرار شود، از لحاظ عوامل خارجی تأمین پدید می‌آید، زیرا در آن صورت کسی نمی‌تواند به حق دیگری تجاوز کند، از این جهت کسی نمی‌تواند روح او را در تنگی و فشار قرار دهد. و اما اگر عدالت برقرار نشد و میدان، میدان زور و ظلم و غارت و چپاول شد، آنها که تحت فشار عوامل روحی حرص و طمع هستند مطامعشان بیشتر تحریک می‌شود و بیشتر تحت فشار قوی این عاملها قرار می‌گیرند و رنج می‌برند. پس کسی که محیط عدالت بر او فشار آورد، محیط ظلم بیشتر او را می‌فشارد.

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: بعد از قتل عثمان، مردم در مسجد جمع شده بودند که ببینند

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵.

کار خلافت به کجا می‌کشد و چون غیر از علی‌علیه‌السلام کسی دیگر نبود که مردم به او توجهی داشته باشند و از طرفی هم عده‌ای بودند که رسماً خطابه می‌خواندند و سخنرانی می‌کردند و در اطراف شخصیت علی‌علیه‌السلام و سوابق او در اسلام صحبت می‌کردند، مردم هجوم آوردند و با علی‌علیه‌السلام بیعت کردند. آن سخنان را که فرمود: مرا رها کنید و دیگری را بگیرید، زیرا اوضاع آینده چنین و چنان است و بعلاوه من کسی نیستم که از آنچه خود می‌دانم کوچکترین انحرافی پیدا کنم، در همین وقت بود که آمده بودند بیعت کنند و به عنوان اتمام حجت در اول کار خود آن سخنان را ایراد کرد.

اخطار مهم

می‌گوید در روز دوم رسماً در مسجد بالای منبر رفت و به آنچه روز گذشته با اشاره گفته بود تصریح کرد و فرمود: خداوند خودش می‌داند که من علاقه‌ای به امر خلافت از آن جهت که ریاستی و قدرتی است ندارم. از پیغمبر اکرم شنیدم که فرمود: هرکس بعد از من زمام امور امت را به دست بگیرد، روز قیامت او را بر صراط نگه خواهند داشت و ملائکهٔ الهی نامهٔ عمل او را باز می‌کنند؛ اگر به عدالت رفتار کرده باشد، خداوند او را به موجب همان عدالت نجات خواهد داد وگرنه صراط تکانی می‌خورد و او را به قعر جهنم می‌اندازد.

بعد به طرف راست و چپ نگاهی کرد و اشخاصی را که در گوشه و کنار بودند از زیر نظر گذراند و آنگاه فرمود: آن عده‌ای که دنیا آنها را در خود غرق کرده و املاک و نهرها و اسبان عالی و کنیزکان نازک‌اندام برای خود تهیه کرده‌اند، فردا که همهٔ اینها را از آنها می‌گیرم و به بیت‌المال برمی‌گردانم و به آنها همان قدر خواهم داد که حق دارند، نیایند و نگویند که علی ما را اغفال کرد، اول چیزی می‌گفت و حالا طور دیگری عمل می‌کند، علی آمد و ما را از آنچه داشتیم محروم کرد. من از همین الآن برنامهٔ روشن خود را اعلام می‌کنم.

بعد شرحی صحبت کرد و چون عده‌ای که برای خود امتیاز قائل بودند و مورد اتهام بودند، دلیلشان این بود که ما حق صحبت و مصاحبت پیغمبر را داریم و در راه اسلام چنین و چنان زحمت کشیده‌ایم، به آنها فرمود: من منکر فضیلت صحبت و سابقهٔ خدمت افراد نیستم، اما اینها چیزهایی است که خداوند خود اجر و پاداش آنها را خواهد داد، اینها مجوّز نمی‌شود که امروز ما میان آنها و دیگران فرق بگذاریم، این امور ملاک تبعیض واقع نمی‌شود.

آغاز کناره‌گیریها و بهانه‌گیریها

روز دیگر آنها که می‌دانستند مشمول حکم علی خواهند شد آمدند و به کناری نشستند و مدتی با هم مشورت کردند، نماینده‌ای از طرف خود فرستادند. آن نماینده ولید بن عقبة بن ابی‌معیط بود. آمد و اظهار داشت: یا اباالحسن، اولاً خودت می‌دانی که همهٔ ما که اینجا نشسته‌ایم به واسطهٔ سوابقی که با تو در جنگهای اسلام داریم دل خوشی از تو نداریم و غالباً هرکدام از ما یک نفر داریم که در آن وقتها به دست تو کشته شده، ولی ما از این جهت صرف‌نظر می‌کنیم و با دو شرط حاضریم با تو بیعت کنیم: یکی اینکه عطف بـه ما سبق نکنی و به گذشته هرچه شده کاری نداشته باشی، بعد از این هر طور می‌خواهی عمل کن؛ دوم آنکه قاتلان عثمان را که الآن آزاد هستند به ما تسلیم کن که قصاص کنیم، و اگر هیچ کدام را قبول نمی‌کنی ما ناچاریم برویم به شام و به معاویه ملحق شویم. فرمود: اما موضوع خونهایی که در سابق ریخته شده خونی نبوده که به واسطهٔ کـینهٔ شـخصی ریخته شده باشد، اختلاف عقیده و مسلک بود، ما برای حق می‌جنگیدیم و شـما بـرای باطل، حق بر باطل پیروز شد؛ شما اگر اعتراض دارید، خونبهایی می‌خواهید، بروید از حق بگیرید که چرا باطل را در هم شکست و نابود ساخت. اما موضوع اینکه من به گـذشته کاری نداشته باشم و عطف به ما سبق نکنم، در اختیار من نیست، وظیفه‌ای است که خدا به عهدهٔ من گذاشته. و اما موضوع قاتلین عثمان، اگر من وظیفهٔ خود می‌دانستم که آنها را قصاص کنم خودم همان دیروز قصاص می‌کردم.

ولید بعد از شنیدن این بیانات صریح و قاطع بازگشت و به میان هم‌مسلکانش رفت و سخنان امام را به آنها گفت. آنها هم حرکت کردند و رفتند و تصمیم خود را بر مخالفت و دشمنی، یکطرفی و علنی کردند.

تقاضای دوستان

بعد می‌نویسد عده‌ای از اصحاب علی علیه‌السلام همین‌که از جریانها واقف و مطلع شـدند کـه گروهی تشکیل شده و علیه زعامت علی تـخریب و تـحریک مـی‌کنند، آمـدند خـدمت علی علیه‌السلام و عرض کردند: عامل عمده‌ای که سبب شده اینها ناراضی بشـوند و گـروهی تشکیل بدهند مسئلهٔ اصرار توست بر عدل و مساوات؛ حتی قضیهٔ تسلیم قاتلین عثمان هم بهانه و سرپوشی است روی این تقاضا، می‌خواهـند مـردم عـوام را بـه ایـن وسـیله تحریک کنند.

بعضی گفته‌اند مالک اشتر یکی از این پیشنهادکنندگان بود و یا اصلاً پیشنهادکننده او بود. به هرحال مقصود از این پیشنهاد این بود که اگر می‌توانی در این تصمیم خود تجدیدنظر کن.

علی‌علیه‌السلام دانست که این فکر شاید در دماغ عامهٔ مردم پیدا شود که حالا اینقدر اصرار به این مطلب لزومی ندارد. حرکت کرد و رفت به مسجد و برای یک خطابهٔ عمومی آماده شد، در حالی که فقط یک پارچه روی شانه انداخته، یک پارچهٔ دیگر مانند لنگی به کمر بسته و شمشیری نیز حمایل کرده بود. ایستاد بالای منبر و به کمانش تکیه زد، شروع به صحبت کرد و فرمود: خداوند را که پروردگار ما و معبود ماست شکر می‌کنیم، نعمت عیان و نهان او شامل حال ماست، تمام نعمتهای او منّت است که بر ما گذاشته است بدون اینکه ما از خود استقلالی داشته باشیم. آنگاه فرمود: افضل مردم در نزد خدا آن کس است که بهتر او را اطاعت کند، سنت پیغمبرش را بهتر و بیشتر پیروی کند، کتاب خدا یعنی قرآن را بهتر احیا کند. ما برای احدی نسبت به احدی فضلی قائل نیستیم مگر به میزان طاعت و تقوا. این قرآن است که جلو ما حاضر است و این سیرهٔ پیغمبر است که همه می‌دانیم بر مبنای عدالت و مساوات برقرار بود، بر احدی مخفی نیست مگر آنکه کسی بخواهد غرض‌ورزی کند و معاندت بورزد که آن مطلب دیگری است. آنگاه این آیهٔ قرآن را تلاوت کرد:

> یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقیٰکُمْ[۱].

این آیه را به این منظور خواند که بفهماند من به حکم این آیه امتیازات شما را لغو می‌کنم.

مصادرهٔ اموال

و نیز ابن ابی‌الحدید در شرح آن جمله‌ها که فرمود زمینها را برمی‌گردانم ولو آنکه مهریهٔ زنان و یا بهای خرید کنیزان قرار گرفته باشد، می‌گوید: همان طوری که گفته بود همهٔ

---

۱. حجرات / ۱۳.

اموال را ضبط کرد مگر آنهایی که حاضر نبودند و فرار کرده بودند و از تحت اختیارش خارج شده بودند. اصل «قانون عطف به ما سبق نمی‌کند» را در زمینهٔ حقوق اجتماعی با این جمله که می‌گفت: **اِنَّ الْحَقَّ الْقَدیمَ لا یُبْطِلُهُ شَیْءٌ** (حق قدیم را هیچ چیزی از بین نمی‌برد؛ حقِ مسلّمِ ثابت مشمول مرور زمان نمی‌شود) باطل خواند.

نامهٔ عمرو عاص به معاویه

در این بینها عمرو عاص نامه‌ای نوشت برای معاویه:

> ما کُنْتَ صانِعاً فَاصْنَعْ قَبْلَ اِذْ قَشَرَکَ ابْنُ اَبی‌طالِبٍ مِنْ کُلِّ مالٍ تَمْلِکُهُ کَما تُقْشَرُ عَنِ الْعَصا لِحاها[1].

نوشت هرکاری که از تو ساخته است بکن که پسر ابی‌طالب هرچه داری و در این مدت جمع کرده‌ای از تو خواهد گرفت و از تو جدا خواهد کرد، آن طور که پوست عصای دستی را از آن جدا می‌کنند.

چگونه عدالتش او را به کشتن داد؟

اینکه گفته‌اند: «قُتِلَ فی مِحْرابِهِ لِشِدَّةِ عَدْلِهِ منتهای تصلّب و تعصب در عدالتش بود که قاتلش شد» معنی‌اش این است که عرض کردم. معلوم می‌شود سایر مسائل از قبیل تسلیم قاتلین عثمان و مسئلهٔ اینکه در جنگهای اسلام و جاهلیت چنین و چنان شده بهانه بوده، همهٔ حرفها بر سر مسئلهٔ اجرای عدالت اجتماعی بوده.

خصوصاً از این نظر که علی علیه‌السلام قانع نبود که به گذشته کاری نداشته باشد و از حال برای آینده شروع کند، عطف به ما سبق می‌کرد و می‌گفت: **اِنَّ الْحَقَّ الْقَدیمَ لا یُبْطِلُهُ شَیْءٌ.**

علی و استفاده از عنوان خلافت

در آخر سخن، قسمتهایی جزئی از کارهای شخصی و سخت‌گیریهایی که بر خودش در این موضوع می‌کرد عرض می‌کنم. علی علیه‌السلام به هیچ وجه حاضر نبود نه خودش و نه کس

---

۱. شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۱ / ص ۹۰.

دیگر از بستگانش و یارانش از عنوان خلافت سوء استفاده کنند؛ حتی گاهی سوء استفاده هم حساب نمی‌شد، فی‌الجمله اولویتی به شمار می‌رفت، آنهم اولویتی که دیگران دربارهٔ او قائل می‌شدند نه خودش. اگر به بازار می‌رفت که چیزی بخرد کوشش می‌کرد کسی را پیدا کند که او را نشناسد که او خلیفه امیرالمؤمنین است، برای آنکه مبادا ملاحظهٔ او را بکند و بین او و دیگران فرق بگذارد. همین قدر هم حاضر نبود از عنوان خودش استفاده کند.

مناصب اجتماعی از نظر کسی که واقعاً وظیفهٔ خودش را انجام دهد و نخواهد از عنوان خودش استفاده کند نباید گفت حق است، باید گفت تکلیف است. فرق است بین حق و تکلیف. حق یعنی استفاده و بهره، تکلیف یعنی وظیفه. اگر ما سوء استفاده‌ها را از مناصب اجتماعی بگیریم آنوقت می‌بینیم نمی‌توانیم عنوان حق به آنها بدهیم، باید عنوان تکلیف به آنها بدهیم. آنوقت است که اگر بخواهیم دربارهٔ بعضی مناصب بحث کنیم که آیا شامل فلان دسته و فلان صنف می‌شود، باید بگوییم آیا این تکلیف شامل آنها هست یا نیست؟ نه اینکه آیا این حق به آنها می‌رسد یا خیر؟ صورت مسئله بکلی عوض می‌شود. مثلاً می‌گوییم «سربازی» تکلیف است نه حق، لهذا می‌گوییم سرباز وظیفه، نمی‌گوییم حق سربازی. اگر بنا شود از عناوین سوء استفاده نشود و خالص عمل شود، معلوم می‌شود همهٔ اینها تکلیف است نه حق. شرایط تکلیف هم غیر از شرایط حق است. برای علی که هیچ گونه سوء استفاده‌ای از خلافت نمی‌کرد، خلافت و حکومت تکلیف بود نه حق. اگر بنا شود از تکلیف و وظیفه‌ای استفاده‌های نامشروع بشود، هر تکلیفی را می‌شود به غلط نام حق رویش گذاشت. اگر نماز خواندن ـ که صد درصد تکلیف است ـ مورد سوء استفاده واقع شود و منبع درآمد زندگی کسی بشود، از نظر آن شخص استفاده‌جو نماز خواندن یا امامت جماعت حق است نه تکلیف، بزرگترین حقها هم ممکن است باشد، اما حقیقت این طور نیست.

وقتی علیّ مرتضی علیه‌السلام را می‌بینیم حتی حاضر نیست اینقدر از عنوان خود استفاده کند که وقتی چیزی می‌خواهد بخرد از کسی می‌خرد که او را نشناسد، مبادا به احترام مقام خلافت به او ارزانتر بفروشد، باید بگوییم حتی خلافت هم تکلیف است نه حق، چه تکلیفی که بالاتر از آن تکلیفی نیست! از تکلیف هم بالاتر است، ریاضت است.

در روزهای گرم می‌آمد بیرون دارالاماره و در سایه می‌نشست، مبادا مراجعه‌کننده‌ای بیاید و در آن هوای گرم به او دسترسی پیدا نکند. این در واقع ریاضت بود، پرمشقت‌ترین

تکلیفها بود.

در نامه‌ای به قثم بن عباس که از طرف خودش والی حجاز بود می‌نویسد:

وَ اجْلِسْ لَهُمُ الْعَصْرَیْنِ، فَأَفْتِ الْمُسْتَفْتِیَ، وَ عَلِّمِ الْجاهِلَ، وَ ذاکِرِ الْعالِمَ، وَ لایَکُنْ لَکَ اِلَی النّاسِ سَفیرٌ اِلّا لِسانُکَ، وَ لا حاجِبٌ اِلّا وَجْهُکَ[1].

در هر بامداد و شام ساعتی برای رسیدگی به امور رعیت معین کن و به سؤالات آنها شخصاً جواب ده و نادان و گمراهشان را متوجه ساز، با دانشمندان در تماس باش و جز زبانت واسطه‌ای بین خود و مردم قرار مده و جز چهره‌ات حاجبی.

به مالک اشتر می‌نویسد:

وَ اجْعَلْ لِذَوِی الْحاجاتِ مِنْکَ قِسْماً تُفَرِّغُ لَهُمْ فیهِ شَخْصَکَ، وَ تَجْلِسُ لَهُمْ مَجْلِساً عامّاً فَتَتَواضَعُ فیهِ لِلّٰهِ الَّذی خَلَقَکَ، وَ تُقْعِدُ عَنْهُمْ جُنْدَکَ وَ أَعْوانَکَ مِنْ أَحْراسِکَ وَ شُرَطِکَ حَتّیٰ یُکَلِّمَکَ مُتَکَلِّمُهُمْ غَیْرَ مُتَعْتِعٍ، فَاِنّی سَمِعْتُ رَسولَ اللهِ صَلَّی اللهُ علیه وَ آلِهِ یَقُولُ فی غَیْرِ مَوْطِنٍ: لَنْ تُقَدَّسَ اُمَّةٌ حَتّیٰ یُؤْخَذَ لِلضَّعیفِ فیها حَقُّهُ مِنَ الْقَوِیِّ غَیْرَ مُتَعْتِعٍ[2].

برای ارباب رجوع وقتی مقرر کن و خود شخصاً به گرفتاریهایشان برس و برای این موضوع مجلسی عمومی تشکیل ده و در آن مجلس برای خدایت که تو را آفریده و این مقام داده فروتنی کن، و در این موقع ارتش و مأموران و پاسبانان را از جلو چشم مردم دور کن تا بدون پروا و هراس با تو سخن گویند، زیرا مکرر از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: هرگز ملتی به قداست و پاکی نخواهد رسید مگر آنکه در میان آنها حق ضعفا از اقویا و نیرومندان بدون لکنت و پروا گرفته شود.

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۶۷.

۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳.

باز دربارهٔ منع احتجاب می‌نویسد:

فَلا تُطَوِّلَنَّ احْتِجابَکَ عَنْ رَعِیَّتِکَ فَإِنَّ احْتِجابَ الْوُلاةِ عَنِ الرَّعِیَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّیقِ[1].

خود را از رعیت، زیاد در پنهان مدار که این پنهان داشتن، خود نوعی فشار و تنگی است.

سعدی در همین مضمون در بوستان می‌گوید:

تو کی بشنوی نالهٔ دادخواه   به کیوان برت کلّهٔ خوابگاه
چنان خسب کآید فغانت به گوش   اگر دادخواهی برآرد خروش

۱. همان.

اصل عدل در اسلام*

علت اصلی انحراف مسلمین از عدل اسلامی

وقتی این سؤال مطرح می‌شود که چرا با اینکه در اسلام اینقدر به اصل عدالت توصیه شد، به آن عمل نشد و بلکه طولی نکشید که جامعهٔ اسلامی سخت دچار بی‌عدالتی شد و انواع بی‌عدالتی‌ها و تبعیضها به وجود آمد؛ آن چیزی که در درجهٔ اول و زود به فکر همه می‌رسد این است که مسئول این کار عده‌ای از خلفا بودند و آنها سبب شدند که این دستور، خوب اجرا و تنفیذ نشد، زیرا اجرای این دستور، اول باید از طرف خلفا و زعمای مسلمین بشود و آنها سوء نیت داشتند و شایستگی آن مقام بزرگ را نداشتند و مانع اجرا و تنفیذ این اصل شدند و در نتیجه در جامعهٔ اسلامی انواع بی‌عدالتی‌ها و تبعیضها به وجود آمد.

این جواب درست است اما به این معنی که یکی از علتها این بود که آنها که می‌بایست اجرا کنند اجرا نکردند و بر ضد آن عمل کردند؛ تاریخ خلفای اموی و عباسی گواه صادق این مطلب است.

بد تفسیر شدن عدالت

اما تمام علت این نیست، یک علت مهم دیگر هم هست که اثرش از علت اول اگر بیشتر

* این سخنرانی در شب بیستم رمضان ۱۳۸۱ هجری قمری (۱۳۴۰ هجری شمسی) ایراد شده است.

نباشد کمتر نیست. امشب می‌خواهم در اطراف این علت بحث کنم. آن علت این است که اصل عدل در اسلام از طرف عده‌ای از پیشوایان و علمای اسلام بد تفسیر و توضیح داده شد و با آنکه عدهٔ دیگری در مقابل آنها مقاومت کردند فایده‌ای نکرد و دستهٔ اول پیش بردند.

یک قانون خوب و عالی در درجهٔ اول باید خوب تفسیر شود و در درجهٔ دوم باید خوب اجرا و تنفیذ گردد؛ اگر خوب تفسیر نشود فرضاً آنها که متصدی اجرا و تنفیذ هستند بخواهند خوب اجرا کنند فایده ندارد، زیرا همان‌طوری اجرا می‌کنند که تفسیر شده، و اگر هم قصد خوب اجرا کردن نداشته باشند برای آنها چه بهتر. وقتی متصدیان تفسیر قانون، مطابق با نیّات سوء اجراکنندگان تفسیر کردند عملاً و نتیجتاً خدمتی به آنها کرده‌اند و آنها را از زحمت و دردسر مردم نجات داده‌اند، خواه آنکه تفسیرکنندگان از اول قصدشان این باشد که به قانون و مردم خیانت کنند، و یا چنین قصدی نداشته باشند، فقط روی کج‌فهمی بد تفسیر کنند.

در تفسیر اصل عدل همین طور شد. غالباً و شاید همهٔ کسانی که منکر این اصل در اسلام شدند ـ به شرحی که عرض خواهم کرد ـ سوءنیتی نداشته‌اند؛ فقط روی قشری فکر کردن و متعبّد مآبانه فکر کردن، مسلمانان را به این روز انداختند. این بود که برای اسلام دو مصیبت پیش آمد:

یکی مصیبت سوءنیت در اجرا و تنفیذ، که از همان اوایل در اثر قرار نگرفتن چرخ خلافت روی محور اصلی خود، به صورت تفضیل نژاد عرب بر غیر عرب و تفضیل قریش بر غیر قریش و به صورت آزاد گذاشتن دست عده‌ای در حقوق و اموال و محروم کردن عدهٔ دیگر پیش آمد، و قیام علی علیه السلام در خلافت بیشتر برای مبارزه با این انحراف بود و بالاخره هم منجر به شهادتش شد، و بعد هم در زمان معاویه و سایر خلفا شدت یافت.

مصیبت دیگر از طرف عده‌ای قشری‌مآب و متعبدمآب وارد شد که روی یک سلسله افکار خشک، به یک نوع توضیحها و تفسیرهای کج و معوج پرداختند که آثارش هنوز هم باقی است.

ریشهٔ کلامی

توضیح اینکه این اصل اجتماعی یک ریشهٔ کلامی دارد. علم کلام از نیمهٔ دوم قرن اول هجری پیدا شد؛ عده‌ای به بحث در اصول دین و به مباحث مربوط به توحید و صفات

خداوند و تکلیف و معاد پرداختند، اینها به نام «متکلّمین» خوانده شدند.

در اینکه چرا اینها به این اسم خوانده شدند، مورخین وجوهی ذکر کرده‌اند. بعضی گفته‌اند علت این بود که مهمترین مسئله‌ای که فکر اینها را مدتی مشغول کرده بود بحث در حدوث و قدم قرآن مجید بود که کلام الله است، بعضی گفته‌اند اینها خودشان اسم کلام را برای فن خودشان در مقابل اسم منطق که تازه رایج شده بود انتخاب کردند و خواستند اسمی مرادف با اسم منطق انتخاب کنند؛ چون منطق به معنی نطق است اینها اسم کلام را انتخاب کردند که به معنی سخن است. بعضی گفته‌اند چون زیاد به مجادله و مباحثه می‌پرداختند متکلم خوانده شدند. به هرحال چنین دسته‌ای پیدا شدند.

عدل الهی

یکی از مسائلی که در علم کلام مورد بحث واقع شد مسئلهٔ عدل الهی بود، که آیا خداوند عادل است یا نه؟ این مسئله خیلی اهمیت پیدا کرد و شاخه‌ها و متفرّعات زیاد پیدا کرد، دامنه‌اش قهراً به مسئلهٔ اصل عدالت اجتماعی که مورد بحث ماست نیز کشیده شد. این مسئله از مسئلهٔ حادث بودن و قدیم بودن کلام الله هم با آنکه آن مسئله فتنه‌ها بپا کرد و خونها برایش ریخته شد بیشتر اهمیت پیدا کرد به طوری که به واسطهٔ نفی و اثبات در این مسئله ـ یعنی مسئلهٔ عدل ـ متکلمین دو نحله شدند: عدلیّه و غیر عدلیّه. عدلیّه یعنی طرفداران اصل عدل الهی، و غیر عدلیّه یعنی منکرین اصل عدل الهی.

متکلمین شیعه عموماً از عدلیّه هستند، و به همین جهت از همان زمان قدیم معمول شد که شیعه بگوید اصول دین اسلام پنج تاست: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد؛ یعنی از نظر اسلام‌شناسیِ شیعی اصول اسلام پنج تاست.

در مسئلهٔ عدل الهی در دو قسمت بحث شد: یکی اینکه آیا خلقت و تکوین عالم از آسمان و زمین، از جماد و نبات و حیوان، از دنیا و آخرت، بر موازین عدالت و موافق عدالت است و در خلقت و آفرینش به هیچ موجودی ظلم نمی‌شود و این عالم به عدل برپاست؟ آیا **بِالْعَدْلِ قامَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ**[۱]؟ یا اینکه خداوند چون اراده و مشیّتش مطلق است و هیچ چیز نمی‌تواند ارادهٔ او را محدود کند، فعال مایشاء است، **يَفْعَلُ ما يَشاءُ**[۲] **وَ يَحْكُمُ ما**

---

۱. تفسیر صافی، ذیل آیهٔ ۷ از سورهٔ الرّحمن.
۲. آل‌عمران / ۴۰.

یُریدُ[۱]، خلقتش تابع هیچ میزان و هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند باشد، هرچه او بکند عدل است نه اینکه هرچه مقتضای عدل است او می‌کند.

لهذا در جواب این سؤال که آیا خداوند در قیامت بر وفق موازینی که موازین عدل است رفتار می‌کند و طبق حساب و قاعده‌ای یکی را به بهشت می‌برد و دیگری را به جهنم، یا این طور نیست؟ آنها گفتند: این طور نیست؛ هیچ قانون و ناموسی نمی‌تواند حاکم بر فعل حق باشد، هر قانون و ناموسی تابع فعل او و امر اوست، عدل و ظلم هم تابع فعل اوست. اگر او مطیع را به جهنم ببرد و عاصی را به بهشت، باز هم چون او کرده عدل است. ارادهٔ او و فعل او تابع میزانی و خاضع در برابر قانونی نیست، همهٔ قوانین و موازین تابع ارادهٔ او هستند.

این یک قسمت دربارهٔ اصل عدل که راجع به اساس خلقت موجودات و نظام عالم بود که آیا موافق با میزان عدل است یا نه؟

قسمت دیگری مربوط به نظام تشریع است، مربوط به دستورهای دینی است، مربوط به این است که دستورهای الهی که به وسیلهٔ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسیده و به نام شریعت و قانون اسلامی خوانده می‌شود چطور؟

آیا نظام تشریع تابع میزان عدل است یا نه؟ آیا عادلانه وضع شده و هر حکمی تابع یک حقیقت و یک مصلحت و مفسدهٔ واقعی است، یا این طور نیست؟

وقتی که به قوانین شریعت اسلام نگاه می‌کنیم می‌بینیم یک سلسله چیزها تحلیل و تجویز و بلکه واجب شده و یک عده امور دیگر برعکس تحریم شده و ممنوع شناخته شده: به درستی و امانت امر شده و از دروغ و خیانت و ظلم نهی شده.

شک ندارد که بالفعل باید گفت آنچه امر کرده خوب است و آنچه نهی کرده بد است، اما آیا چون خوبها خوب بوده و بدها بد بوده‌اند اسلام به آن امر کرده و از این نهی کرده؟ یا آنکه چون اسلام به این یکی امر کرده خوب شده و چون از آن یکی نهی کرده بد شده و اگر به عکس کرده بود، اگر به دروغ و خیانت و ظلم امر کرده بود اینها واقعاً خوب می‌شدند و اگر از راستی و امانت و عدالت نهی کرده بود اینها واقعاً بد بودند یعنی بد می‌شدند؟!

شارع اسلام دستور داده که بیع حلال است و ربا حرام. شک ندارد که الآن بیع خوب است و ربا بد. حالا آیا بیع، بالذات و به خودی خود چیز خوبی بوده و برای بشر نافع و مفید

---

۱. مائده / ۱.

بوده و چون خوب و مفید بوده در اسلام حلال شمرده شده و اما ربا بالذات چیز بدی بوده و به حال جامعهٔ بشر ضرر داشته و چون بد و مضر بوده اسلام آن را حرام شمرده و گفته: **اَلَّذینَ یَأْکُلونَ الرِّبوا لا یَقومونَ اِلّا کَما یَقومُ الَّذی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ**[1] و یا برعکس است، بیع چون اسلام گفته حلال است خوب شده و ربا چون اسلام گفته حرام است بد شده؟

حسن و قبح عقلی

این بود که دو دسته در میان علمای اسلامی به وجود آمدند؛ یک دسته طرفدار حسن و قبح عقلی شدند و گفتند فرمان شارع تابع حسن و قبح و صلاح و فساد واقعی اشیاء است، و دستهٔ دیگر منکر حسن و قبح عقلی اشیاء شدند و گفتند حسن و قبح اشیاء تابع دستور شرعی است.

دربارهٔ عدل و ظلم هم که مربوط به حقوق و حدود مردم است و یک موضوع اجتماعی است این حساب پیش آمد. مطابق نظر عدلیه، در واقع و نفس‌الامر حقی هست و ذی‌حقی، و ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن خودش یک واقعیتی است، قبل از آن هم که دستور اسلام برسد حقی و ذی‌حقی بود، یکی به حق واقعی خود می‌رسید و یکی محروم می‌ماند، اسلام آمد و دستورهای خود را طوری تنظیم کرد که هر حقی به ذی‌حق خود برسد، اسلام دستورهای خود را مطابق حق و عدالت تنظیم کرد. عدالت یعنی «اِعْطاءُ کُلِّ ذی‌حَقٍّ حَقَّهُ.» حق و عدالت امری است که اگر اسلام هم دستور نمی‌داد باز حقیقتی بود و حقیقت بودنش طوری نمی‌شد.

و مطابق نظر دستهٔ دوم حق و ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن و همچنین عدل و ظلم حقیقت ندارد، تابع این است که شارع اسلام چگونه قانون وضع کند.

به عقیدهٔ این دسته همان طوری که نظام تکوین به موجب اینکه فعل حق و مولود ارادهٔ مطلقه و مشیت مطلقهٔ خداوند است نسبت به هیچ قانونی و قاعده‌ای خاضع و تابع نیست، نظام تشریع هم به همین موجب تابع هیچ اصلی نیست و نسبت به هیچ قانونی خاضع نیست. هرچه قانون اسلام وضع کند حق است، یعنی حق می‌شود، و هر طور که او قرار دهد عدالت است. اگر دستور اسلام این طور می‌بود که همهٔ مردم هرچه زحمت

---

۱. بقره / ۲۷۵.

می‌کشند و رنج می‌برند و تولید می‌کنند هیچ یک از آنها حق ندارند و ذی‌حق را یک نفر دیگر که هیچ رنجی نبرده و زحمتی نکشیده معرفی کند واقعاً هم این طور خواهد بود، ذی‌حق واقعی آنها نیستند بلکه این است.

اثر عملی و اجتماعی بحث حسن و قبح

ممکن است گفته شود که این بحث چه ثمرهٔ عملی دارد؟ به هرحال هر دو دسته دربارهٔ قوانین موجود اسلامی معتقدند که مقرون به صلاح و موافق حق و عدالت است، چیزی که هست یک دسته معتقدند اول حسن و قبح و صلاح و فساد و حق و ناحقی بود و بعد شارع اسلام دستورهای خود را طبق آنها تنظیم کرده، و دستهٔ دیگر می‌گویند اینها از اول نبوده‌اند و به دنبال دستورهای دین پیدا شده‌اند. یک عده‌ای می‌گویند حسن و قبح و حق و ناحق و عدالت و ظلم مقیاس دستورهای دین است، یک عده می‌گویند دین مقیاس اینهاست، حالا چه خواجه علی چه علی خواجه، نتیجه یکی است. لهذا علمای هر دو دسته که وارد مسائل فقه و اصول شده‌اند در اطراف مصلحت احکام و تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر بحث کرده‌اند.

در جواب عرض می‌کنم خیر این طور نیست، اثر عملی مهمی دارد و آن مسئلهٔ دخالت عقل و علم در استنباط احکام اسلامی است. اگر نظریهٔ اول را بپذیریم که حقی و عدالتی بوده و حسن و قبح واقعی بوده و شارع اسلام همیشه آن واقعیات را منظور می‌داشته، قهراً در مواردی که برمی‌خوریم به حکم صریح عقل و علم که مقتضای حق چیست و مقتضای عدالت چیست، صلاح کدام است و فساد کدام، ناچاریم اینجا توقف کنیم و عقل را به عنوان یک راهنما در مواردی که می‌تواند صلاح و فساد را درک کند بپذیریم و قاعده‌ای را که عدلیه گفته‌اند که «کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرْعُ» یا گفته‌اند: «اَلْواجِباتُ الشَّرْعِیَّةُ اَلْطافٌ فِی الْواجِباتِ الْعَقْلِیَّةِ» به کار ببندیم، گیرم ظاهر یک دلیل نقلی خلاف آن باشد، زیرا روی آن مبنا ما برای احکام اسلامی روحی و غرضی و هدفی قائلیم، یقین داریم که اسلام هدفی دارد و از هدف خود هرگز منحرف نمی‌شود، ما به همراه همان هدف می‌رویم، دیگر در قضایا تابع فرم و شکل و صورت نیستیم، همین‌که مثلاً فهمیدیم ربا حرام است و بی‌جهت هم حرام نیست، می‌فهمیم هر اندازه که بخواهد تغییر شکل و فرم و صورت بدهد باز حرمتش جایی نمی‌رود؛ ماهیت ربا رباست، و ماهیت ظلم ظلم، و ماهیت دزدی دزدی، و ماهیت گدایی و کَلّ بر اجتماع بودن گدایی

است، خواه آنکه شکل و فرم و صورتش همان شکل ربا و ظلم و سرقت و گدایی باشد یا آنکه شکل و قیافه را عوض کند و جامهٔ حق و عدالت بر تن نماید.

اما بنا بر نظریهٔ دوم، عقل به هیچ وجه نمی‌تواند راهنما باشد، قوانین و مقررات اسلامی یک روحی و معنایی ندارد که ما این روح و معنی را اصل قرار دهیم، هرچه هست همان شکل و فرم و صورت است، با تغییر شکل و فرم و صورت همه چیز عوض می‌شود. اصولاً مطابق این نظریه هرچند نام حق و عدل و نام مصلحت و تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر برده می‌شود، اما یک مفهوم واقعی ندارد، نام همان شکل و فرم و صورت را مصلحت و عدالت و حق و امثال اینها گذاشته‌اند.

پس مطابق نظریهٔ اول، ما به حق و عدالت و مصلحت به عنوان یک امر واقعی نگاه می‌کنیم، اما بنا بر نظریهٔ دوم به عنوان یک فرض خیالی.

یک سبب گمراهی مردم جاهلیت همین بود که قوهٔ درک خوبی و بدی از آنها سلب شده بود و هر قبیح و زشتی را تحت عنوان دین قبول می‌کردند و نام امر دینی و شرعی روی آن می‌گذاشتند. قرآن کریم این جهت را از آنها انتقاد می‌کند و می‌گوید شما باید اینقدر بفهمید که کارهای زشت در ذات خود زشتند و ممکن نیست خداوند کار زشتی را تجویز کند و به آن دستور دهد. زشتی یک چیز کافی است برای اینکه شما بفهمید خداوند به آن امر نمی‌کند. می‌فرماید: **وَ اِذا فَعَلوا فاحِشَةً قالوا وَجَدْنا عَلَيْها آبائَنا وَ اللّهُ اَمَرَنا بِها قُلْ اِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ اَتَقولونَ عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمونَ. قُلْ اَمَرَ رَبِّى بِالْقِسْطِ**[1]. یعنی وقتی که مرتکب فحشا شوند دو دلیل برای کار خود ذکر می‌کنند؛ یکی اینکه سنت آباء و اجدادی است، دیگر اینکه می‌گویند دستور خدا همین است و خدا اجازه داده. به آنها بگو خداوند هرگز فحشا را اجازه نمی‌دهد، خود فحشا و عفاف حقیقتهایی هستند، واقعیت دارند، با امر و نهی خدا فحشا عفاف نمی‌شود و عفاف فحشا نمی‌شود. خدا هرگز به فحشا امر نمی‌کند و آن را اجازه نمی‌دهد، خداوند به عدل و اعتدال و میانه‌روی امر می‌کند. این را خودتان باید بفهمید و تشخیص دهید و مقیاس قرار دهید. با این مقیاس تشخیص بدهید که خداوند به چه چیز امر می‌کند و از چه چیز نهی می‌کند.

---

۱. اعراف / ۲۸ و ۲۹.

دلیلهای چهارگانه

این بود که علمای عدلیه گفتند ادلّهٔ شرعیه چهار است: قرآن، سنت، اجماع (یعنی اتفاق علمای اسلامی با شرایط مخصوص)، چهارم عقل. اما از نظر غیر عدلیه هیچ معنی ندارد که عقل از ادلّهٔ شرعیه شمرده شود و یک پایه از پایه‌های اجتهاد و استنباط احکام شرعی قرار گیرد. از نظر آنها تعبّد محض حکمفرماست.

استدلالهای شرم‌آور

خیلی اسباب تعجب می‌شود اگر کسی بشنود در اسلام دسته‌ای پیدا شدند که واقعاً مسلمان بودند بلکه خود را از دیگران مسلمان‌تر و مقدس‌تر می‌شمردند و خیلی متعبد بودند و خود را صد درصد تابع سنت پیغمبر می‌دانستند؛ آنوقت همینها برای به کرسی نشاندن حرفهای خود مبنی بر انکار عدالت الهی، هم در تکوینیّات و هم در تشریعیّات، به استدلال پرداختند. از طرفی نمونه‌ها ـ به خیال خود ـ از بی‌عدالتیها در خلقت و آفرینش ذکر کرده‌اند که شرم‌آور است، به بیماریها و دردها مثال زدند، خلقت شیطان را دلیل آوردند، گفتند اگر جریان عالم بر طبق عدالت می‌بود نمی‌بایست علی‌بن ابیطالب کشته شود و بعد جای او را زیاد بن ابیه و حجّاج بن یوسف بگیرند، و امثال این مثالها. این در قسمت تکوینیات و نظام تکوین.

در قسمت تشریعیات و نظام تشریع هم برای اینکه ثابت کنند قوانین اسلام تابع قاعده و قانون و صلاح و فساد و حسن و قبحی نیست، گفتند بنای شرع بر جمع متفرقات و تفرقهٔ مجتمعات است، لهذا این‌همه تناقض در دستورهای دین وجود دارد، در بسیاری موارد دیده می‌شود شارع اسلام یک جور حکم داده و حال آنکه مثل هم نیستند، و در بسیاری موارد دیده می‌شود برعکس، دو چیز که کمال مشابهت دارند و باید یک جور حکم داشته باشند دو جور حکم دارند. گفتند چرا اسلام بین زن و مرد فرق گذاشته و برای مردان تا چهار زن را تجویز کرده و برای زنان بیش از یک شوهر اجازه نداده؟ چرا دربارهٔ دزد گفته دست او را که آلت جرم است ببُرند اما برای دروغگو نگفته که زبانش را که آلت جرم است ببرند؟ همچنین زناکار و...

شرم‌آور است انسان در تاریخ بخواند عده‌ای پیدا شدند که خود را تابع قرآن می‌دانستند و قرآن این‌همه دربارهٔ عدل الهی، هم در نظام تکوین و هم در نظام تشریع، سخن گفته و اما این دسته در نفی حکمت و بی‌عدالتی نظام آفرینش و در بی‌حکمتی

دستورهای اسلام داد سخن داده‌اند.

پیروزی منکران عدل

از آن شرم‌آورتر اینکه پس از یک قرن زد و خورد و مباحثه و مجادله و فتنه‌ها و خونریزیها عاقبت پیش بردند و فائق آمدند، سیاست وقت آنها را جلو انداخت.

این کار به دست متوکل عباسی صورت گرفت. متوکل این فکر را حمایت کرد، یا از آن نظر که موافق میل و سیاستش بود یا از آن نظر که نفهمید. در مروج الذّهب مسعودی می‌نویسد:

لمّا افضت الخلافة الی المتوکل امر بترک النظر و المباحثة فی الجدال و الترک لما کان علیه الناس فی ایام المعتصم و الواثق و امر الناس بالتسلیم و التقلید و امر الشیوخ المحدثین بالتحدیث و اظهار السنة و الجماعة[1].

همین‌که کار به متوکل منتهی شد و به خلافت رسید دستور داد جلو بحثهای عقلی گرفته شود، دستور داد مردم در مسائل دین تعبد صرف داشته باشند، و حق فکر کردن و تعقل در دستورهای دین را از مردم گرفت. دستور داد شیوخ اهل حدیث که منکر اصل عدل بودند به کار نقل حدیث بدون اظهارنظر بپردازند و سنت و جماعت را اظهار کنند.

متوکل از شیوع فلسفه نیز که مدتی شایع شده بود به جرم اینکه بحث عقلی است جلوگیری کرد.

واژهٔ «سنّی»

این نکته هم خوب است گفته شود: کلمهٔ «سنی» که فعلاً در مقابل شیعه اصطلاح شده در سابق به این معنی گفته نمی‌شد، بلکه این کلمه را به آنهایی می‌گفتند که منکر اصل عدل و حسن و قبح واقعی اشیاء بودند، و چون عدلیه منحصر بود به شیعه و معتزله، و معتزله از زمان متوکل تحلیل رفتند و به صورت یک مکتب مشخص نتوانستند قد علم کنند و تنها

۱. مروج الذّهب، ج ۴ / ص ۸۶.

متکلمین شیعه بودند که عقیدهٔ خود را حفظ کردند، بعدها همهٔ مسلمانان غیرشیعه را اهل سنت و جماعت گفتند.

این نکتهٔ دیگر را هم باید دانست: این طور نیست که همهٔ علمای اهل سنت که بعد آمدند مسلک اشعری را انتخاب کردند؛ نه، بسیاری از علمای اهل سنت که بعد آمدند اصل عدل را پذیرفتند، مثلاً زمخشری که از اکابر علمای اهل سنت است معتزلی است و اصل عدل را قبول دارد، همچنین بسیاری دیگر.

کم‌کم مجادلات کلامی کاستی گرفت و عقاید هر دسته‌ای در دستهٔ دیگر راه یافت. فعلاً مجال شرح این قسمت نیست که چطور عقاید عدلیه در غیرعدلیه و عقاید غیر عدلیه در عدلیه راه یافت و به چه شکلی درآمد و مصیبت عمومیت پیدا کرد.

عوام‌پسندی اندیشهٔ اشعری

عامّهٔ مردم در آن زمان فکر غیرعدلیه را می‌پسندیدند، چون این فکر مبنی بر تسلیم و تعبد و تبعیت محض بود. عوام‌الناس چون تفکر ندارند طبعاً فکر و تعقل را خطرناک می‌دانند و از آن وحشت دارند. از نظر عوام‌الناس اگر بگوییم حکم شرع تابع قانون عقل نیست یک نوع عظمت و اهمیتی است برای دین. به همین جهت این عمل متوکل که جلو آزادی فکر را گرفت خیلی در نظر عامهٔ مردم پسندیده آمد، به عنوان حمایت از دین و سنت پیغمبر تلقی شد. با اینکه متوکل مردی فاسق و شریر و ستمگر بود بسیاری از مردم به او علاقه‌مند شدند، محبوبیتی پیدا کرد، اشعاری در مدحش سرودند مبنی بر تشکر از این عمل که به عقیدهٔ آنها دین خدا را یاری کرد. عامهٔ مردم، آن روز ــ که در واقع روز فاجعهٔ علمی و فکری اسلام بود و مصیبت بزرگی برای حیات عقلی اسلام بود ــ جشن گرفتند و شادیها کردند. یکی از شعرا در مدحش گفت:

> امروز دیگر سنت پیغمبر، عزیز و محترم شد، مثل اینکه خوار نشده بود. حالا دیگر سنت پیغمبر با کمال افتخار خودنمایی و تجلی می‌کند و نشانه‌های باطل و زور را از بالا به زمین می‌افکند. این بدعتگزاران (یعنی عدلیه) پشت کردند و به جهنم رفتند و دیگر برنخواهند گشت. خداوند به وسیلهٔ خلیفه متوکل که تابع سنت پیغمبر و علاقه‌مند به سنت پیغمبر است داد دل مسلمانان را از این بدعتگزاران گرفت. متوکل همان کسی است که

خلیفهٔ پروردگار من است، پسر عموی رسول خداست و بهترین فرد خاندان عباسی است، همان کسی است که دین را یاری کرد و از تفرقه نجات داد. خداوند عمر او را زیاد کند و سایهٔ او را بر ما مستدام بدارد و او را سلامت نگه دارد و به پاداش این یاری بزرگ که از دین کرد او را در بهشت برین همنشین پیغمبر خود قرارش دهد.

این بود مختصری از جریان تاریخی این مسئله که در اثر بحث از عدل الهی و پیروزی منکرین اصل عدل الهی و در اثر سرایت کردن افکار غیرعدلیه در عدلیه، اصل عدل اجتماعی اسلام هم به روزگار بدی افتاد و سرنوشت شومی پیدا کرد. این اضطراب و تشویش فکری برای عالم اسلام گران تمام شد.

اشعری‌گری اسلامی و سوفسطائی‌گری یونانی

این فکر که در اسلام میان دو دسته در موضوع حق پیدا شد که آیا حق و عدالت مقیاس دین است یا دین مقیاس حق و عدالت است، شبیه است به آنچه در میان فلاسفه از قدیم‌الایام دربارهٔ حقیقت پیدا شد: آیا حقیقتی در واقع و نفس‌الامر هست و ذهن ما در ادراکات و اندیشه‌های خود تابع واقع و حقیقت و نفس‌الامر است، یا این طور نیست و حقیقت تابع ذهن و فکر ماست؟ به عبارت دیگر اینکه در افکار و اندیشه‌های علمی و فلسفی خود می‌گوییم فلان مطلب این طور است یا آن طور، آیا در واقع آن مطلب حقیقتی است چه ما آن را درک بکنیم و چه درک نکنیم، و چون ذهن ما آن را آن طور که هست درک می‌کند ادراک ذهن ما یک ادراک حقیقی است، و یا اینکه امر به عکس است و حقیقت تابع ذهن ماست، هر طور که ما درک کنیم آن حقیقت است، و چون اشخاص مختلف ممکن است به انحاء مختلفه یک مطلب را درک کنند حقیقت نسبت به هرکدام از آنها یک چیز است غیر آنچه برای دیگری است، پس حقیقت نسبی است؟ در یونان قدیم گروههایی پیدا شدند که اندیشهٔ انسان را مقیاس حقیقت دانستند نه حقیقت را مقیاس اندیشهٔ انسان، گفتند: مقیاس همه چیز انسان است. اینان در تاریخ فلسفه «سوفسطائیان» خوانده می‌شوند.

آنها از لحاظ زمان مقدّمند بر متکلمین اسلامی و دلایلی بر مدعای خود آورده‌اند نظیر دلایل منکرین اصل عدل در اسلام. منکرین اصل عدل به خیال خود تناقضها و

جمع مختلفات و تفرقهٔ متشابهاتی در دستورهای اسلامی پیدا کردند و گفتند به دلیل این تناقضات نمی‌شود صلاح و فساد واقعی مقیاس دستورهای دینی باشد، بلکه دستورهای اسلامی مقیاس خوبی و بدی و صلاح و فساد است. آنها هم، به دلیل تناقضها و خطاهایی که در عقل و حس پیدا می‌شود گفتند ممکن نیست حقیقت مقیاس ذهن باشد، بلکه ذهن مقیاس حقیقت است.

جوابهایی که فلاسفه به آن شکاکان یونانی و غیر یونانی که در عصرهای اخیر هم کم و بیش بوده‌اند داده‌اند شبیه جوابهایی است که علمای عدلیه به آن دستهٔ دیگر ـ که خوب است آنها را شکاکان و سوفسطائیان دینی بخوانیم ـ داده‌اند. وارد تفصیل این مبحث نمی‌شوم.

جنگ جمود و روشن‌اندیشی

دیدیم که جریان عدلیه و غیر عدلیه جنگ بین جمود و رکود فکری و بین روشن‌بینی و روشن‌اندیشی و تعقل بود؛ متأسفانه جمود و رکود و تاریک‌اندیشی فائق آمد و از این راه خسارتها بر عالم اسلام وارد شد، نه خسارت مادی بلکه خسارت معنوی.

در آدمی حسی هست که گاهی به خیال خود می‌خواهد در برابر امور دینی زیاد خضوع کند، آنوقت به صورتی خضوع می‌کند که برخلاف اجازهٔ خود دین است یعنی چراغ عقل را دور می‌اندازد و در نتیجه راه دین را هم گم می‌کند. از رسول اکرم روایت شده: **قَصَمَ ظَهْری رَجُلانِ: جاهِلٌ مُتَنَسِّکٌ وَ عالِمٌ مُتَهَتِّکٌ.** یا: **قَطَعَ ظَهْری اِثْنانِ: جاهِلٌ مُتَنَسِّکٌ وَ عالِمٌ مُتَهَتِّکٌ**[1] دو نفر پشت مرا و پشت دین مرا شکستند: نادان متعصب و زاهد، و دیگر عالم لاابالی.

در حدیث است: خداوند دو حجت دارد؛ یکی حجت باطن، دیگر حجت ظاهر؛ حجت باطن عقل است و حجت ظاهر پیغمبران.

علی، قربانی جمودها

داستان شهادت علی علیه‌السلام و اموری که موجب شد آن حضرت شهید شود از همین نظر که امشب صحبت کردم یعنی از نظر انفکاک تعقل از تدین، داستان عبرت‌انگیزی است.

---

۱. بحارالانوار، ج ۲ / ص ۱۰۶ و ۱۱۱.

علی‌علیه‌السلام در مسجد در حالی که مشغول نماز بود یا آمادهٔ نماز می‌شد، ضربت خورد و در اثر همان ضربت شهید شد. درست است که «وَ قُتِلَ فی مِحْرابِهِ لِشِدَّةِ عَدْلِهِ» آن تصلّب و انعطاف‌ناپذیری در امر عدالت برایش دشمنها درست کرد، جنگ جمل و جنگ صفّین بپا کرد، اما در نهایت، دست جهالت و جمود و رکود فکری از آستین مردمی که به نام خوارج نامیده می‌شدند بیرون آمد و علی‌علیه‌السلام را شهید کرد.

خوارج

در صفّین داستان حکمیّت پیش آمد، یک دسته از یاران و اصحاب علی‌علیه‌السلام از اطاعتش سر باز زدند و مذهب خارجی را به وجود آوردند. شمشیری که بر فرق علی خورد به دست یک مرد خارجی مذهب بود. خوارج از فرق اسلامی هستند. گو اینکه طبق عقیدهٔ ما آنها کافرند، اما آنها خود را مسلمان می‌دانستند، بلکه فقط خودشان را مسلمان می‌دانستند و دیگران را بی‌دین و خارج از دین به حساب می‌آوردند. هیچ‌کس ادعا نکرده که خوارج به اسلام عقیده نداشته‌اند بلکه همه اعتراف دارند که آنها شدیداً و با تعصب زیادی به اسلام معتقد بودند. خصلت بارز اینها دوری‌شان از فکر و تعقل است. خود علی‌علیه‌السلام که از آنها نام می‌برد آنها را مردمی معتقد ولی جاهل و قشری معرفی می‌کند. مردمی بودند متعبد، شب‌زنده‌دار و قاری قرآن، اما جاهل و سبک‌مغز و کم‌تعقل، و بلکه مخالف فکر و تعقل در کار دین.

علی‌علیه‌السلام در آن اتمام حجتی که با آنها فرمود به آنها گفت: **وَ قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ هٰذِهِ الْحُكومَةِ فَاَبَيْتُمْ عَلَيَّ اِباءَ الْمُخالِفينَ الْمُنابِذينَ حَتّیٰ صَرَفْتُ رَأْيی اِلیٰ هَواكُمْ وَ اَنْتُمْ مُعاشِرُ اَخِفّاءُ الْهامِ سُفَهاءُ الْاَحْلام**[1]. شما امروز به من اعتراض دارید در امر حکمیت و می‌گویید خطا بود و ما توبه کردیم و تو هم توبه کن و قرار را نقض کن. من اولِ کار به شما گفتم که تسلیم حکمیت نشویم و شما آن وقت سخت ایستادید و شمشیر کشیدید و گفتید ما به خاطر قرآن می‌جنگیم و اینها قرآن را جلو آورده‌اند، تا من کرهاً و اجباراً تن دادم و پیمان بستم. حالا می‌گویید غلط بود و به من تکلیف می‌کنید آن را نقض کنم. چطور نقض کنم و حال آنکه در قرآن فرموده: «اَوْفوا بِالْعُقودِ»[2]. پیغمبر با مشرکین که پیمان می‌بست هرگز

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳۶.

۲. مائده / ۱.

نقض نمی‌کرد، جایز نمی‌دانست با طرف غدر و مکر شود و برخلاف پیمان رفتار شود، طرف هرکس بود ولو مشرک و بت‌پرست بود. حالا شما بعد از عقد پیمان به من تکلیف می‌کنید نقض کنم!

این مطالب را علی‌علیه‌السلام در مواقع مختلف به آنها فرمود. آن جمله‌ای که درد اصلی آنهاست همین بود که فرمود: **وَ اَنْتُمْ مَعاشِرُ اَخِفّاءُ الْهامِ سُفَهاءُ الْاَحْلام** شما گروهی هستید سبک‌مغز و کم‌خرد و نادان. عیب کار شما هم همین است. یک روز با شدت از حکمیت طرفداری می‌کنید و یک روز به این شدت آن را کفر و ارتداد می‌خوانید.

تاریخ خوارج، عجیب و عبرت‌انگیز است، از این نظر که وقتی عقیدهٔ دینی با جهالت و نادانی و تعصب خشک آمیخته شود چه می‌کند!

ابن عباس وقتی که به فرمان امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام مأمور شد برود با آنها صحبت کند وضعی دید که حیرت کرد: «رَأىٰ مِنْهُمْ جِباهاً قَرِحَةً لِطولِ السُّجودِ، وَ اَيْدِياً كَثَفَناتِ الْاِبِلِ، عَلَيْهِمْ قُمُصٌ مُرْحَضَةٌ وَ هُمْ مُشَمِّرونَ»[1] گروهی را می‌بیند آثار سجده در پیشانیهای آنها، کف دستهایشان مثل زانوی شتر پینه‌بسته، پیراهنهای شستهٔ مندرس پوشیده و دامنها به کمرزده آمادهٔ کارزارند.

مورخین نوشته‌اند اینها مردمی بودند که از گناهانی از قبیل دروغ پرهیز داشته‌اند، حتی در حضور جبّارانی مثل «زیاد» عقیدهٔ خودشان را کتمان نمی‌کردند، با اهل معصیت مخالف بودند، بعضیها قائم اللّیل و صائم النّهار بودند. از آن طرف عقایدی قشری و سطحی داشتند. در مورد خلافت معتقد بودند لزومی ندارد یک نفر خلیفه باشد، قرآن هست، مردم به قرآن عمل کنند. ابن ابی‌الحدید می‌گوید بعد که دیدند نمی‌توانند بدون زعیم و رئیس باشند از این عقیده عدول کردند و با عبدالله بن وهب راسبی که از خودشان بود بیعت کردند. همان طوری که مقتضای کم‌عقلی و سبک‌مغزی است بسیار در عقاید خودشان تنگ‌نظر بودند. اکثر خوارج همهٔ فرق مسلمین را کافر می‌دانستند، با آنها نماز نمی‌خواندند، ذبیحهٔ آنها را نمی‌خوردند، به آنها زن نمی‌دادند و از آنها زن نمی‌گرفتند، عمل را جزء ایمان می‌شمردند و همین جهت که عمل را جزء ایمان می‌دانستند آنها را تنگ نظر کرده بود، و به همین سبب از هر کس گناه کبیره‌ای می‌دیدند می‌گفتند کافر شد، می‌گفتند: جز ما باقی همه کافر و اهل جهنم‌اند.

---

۱. عقد الفرید، ج ۲ / ص ۳۸۹.

خوارج در حقیقت از نظر خودشان قیامشان برای امر به معروف و نهی از منکر بود. اولین اجتماعشان بعد از یأس از هم‌عقیده کردن علی‌علیه‌السلام با خودشان، در یکی از خانه‌های کوفه شده است. در آن خانه یکی ایستاد و این خطابهٔ مهیج را ایراد کرد:

اما بعد فوالله ما ینبغی لقوم یؤمنون بالرحمن و ینیبون الی حکم القرآن ان تکون هذه الدنیا آثر عنده من الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و القول بالحق و ان من و ضر فانه من یمن و یضر فی هذه الدنیا فان ثوابه یوم القیامة رضوان الله و الخلود فی جنائه، فاخرجوا بنا اخواننا من هذه القریة الظالم اهلها الی بعض کور الجبال او الی بعض هذه المدائن منکرین لهذه البدع المضلة[1].

سزاوار نیست برای مردمی که به خدای رحمان ایمان دارند و مرجعشان قرآن است اینکه دنیا را بر امر به معروف و نهی از منکر و اظهار سخن حق مقدم بدارند هرچند این امور سبب ضعف و ضرر گردد. هرکسی در این دنیا ضعف و ضرری ببیند در قیامت پاداشش رضا و خشنودی حق است. پس برادران بیایید از این شهر که کانون فساد و ستمگری است بیرون برویم و به دامنه‌های کوهها یا بعضی از نقاط و شهرهایی که این طور نیست برویم و با این بدعتهای گمراه کننده مبارزه کنیم.

شرایط امر به معروف

در امر به معروف شرایطی هست که فقهای شیعه و فقهای سنی ذکر کرده‌اند. از این رو فقها برای هر کسی جایز نمی‌دانند به عنوان امر به معروف و نهی از منکر متعرض دیگران بشود، خصوصاً اگر آن تعرض شدید باشد و پای مزاحمت و زد و خورد و خونریزی باشد که آنوقت شرایط زیادی دارد. دو شرط از شرایط امر به معروف و نهی از منکر از شرایط اولیه است که در همهٔ موارد لازم است و خوارج فاقد هردو شرط بودند بلکه منکر یکی از این دو شرط بودند. آن دو شرط یکی بصیرت در دین است و یکی بصیرت در عمل. بصیرت در دین یعنی اطلاع کافی و صحیح در امور دینی داشته باشد، حلال را از

۱. الامامة و السیاسة، ص ۱۲۱، کامل مبرّد، ج ۲.

حرام، واجب را از غیر واجب تشخیص بدهد، و اینها نداشتند، لهذا یک آیهٔ قرآن را که می‌فرماید: **اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّٰهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلینَ**[1] دستاویز قرار دادند و جملهٔ «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه» را شعار خود ساختند در صورتی که این آیه ربطی ندارد به موضوعاتی از قبیل موضوع حکمیت و امثال آن.

اما بصیرت در عمل: در باب امر به معروف و نهی از منکر، شرطی ذکر می‌کنند تحت عنوان احتمال اثر، و شرطی ذکر می‌کنند تحت عنوان عدم ترتب مفسده؛ یعنی امر به معروف و نهی از منکر برای این است که معروف رواج بگیرد و منکر محو شود، پس در جایی باید امر به معروف و نهی از منکر کرد که احتمالاً این کار اثر داشته باشد و اگر می‌دانیم که قطعاً بی‌اثر است واجب نیست؛ دیگر اینکه این عمل برای این است که یک مصلحتی انجام شود، پس در جایی باید صورت بگیرد که مفسدهٔ بالاتری بر آن مترتب نشود. لازمهٔ این دو شرط بصیرت در عمل است. آدمی که در عمل بصیرت ندارد نمی‌تواند پیش‌بینی کند که آیا اثری بر این کار مترتب هست یا نیست و آیا مفسدهٔ بالاتری هست یا نیست. این است که امر به معروف‌های جاهلانه همان‌طوری که در حدیث آمده افسادش بیش از اصلاحش است.

در مورد سایر تکالیف، گفته نشده که شرطش این است که بدانی یا احتمال بدهی این کار تو فایده دارد، اگر احتمال فایده می‌دهی بکن و اگر احتمال نمی‌دهی نکن (و حال آنکه در هر تکلیفی ـ چنانکه قبلاً عرض کردم ـ فایده‌ای و مصلحتی منظور شده) زیرا تشخیص آن مصلحتها بر عهدهٔ مردم گذاشته نشده. دربارهٔ نماز گفته نشده اگر دیدی به حالت مفید است بخوان و اگر دیدی مفید نیست نخوان. حتی در روزه هم گفته نشده اگر احتمال می‌دهی فایده دارد بگیر و اگر احتمال نمی‌دهی نگیر. در روزه گفته شده اگر دیدی به حالت مضر است نگیر. همچنین در حج یا زکات یا جهاد این طور قیدی نشده، اما در باب امر به معروف این قید هست که ببین چه اثری و چه عکس‌العملی دارد و آیا کار تو و عمل تو در جهت صلاح اسلام و مسلمین است یا نه؟ در این تکلیف هرکسی حق دارد بلکه واجب است که منطق را و عقل را و بصیرت در عمل را و توجه به فایده را دخالت دهد. این عمل که به نام «امر به معروف و نهی از منکر» خوانده می‌شود تعبدیِ محض نیست.

---

۱. انعام / ۵۷.

عقیدهٔ خوارج در امر به معروف

این جهت که اعمال بصیرت در امر به معروف و نهی از منکر واجب است مـورد اتـفاق جمیع فرق اسلامی است به استثنای خوارج. خوارج روی همان جمود و خشکی و تعصب خاصی که داشتند می‌گفتند امر به معروف و نهی از منکر تعبد محض است، شرط احتمال اثر و عدم ترتب مفسده ندارد، نباید نشست در اطرافش حسابگری کرد، تکلیفی است باید چشم‌بسته انجام داد. خوارج طبق همین عقیده با علم به اینکه کشته می‌شوند و خونشان هدر می‌رود و با علم به اینکه هیچ اثر مفیدی بر قیامشان مترتب نیست قیام می‌کردند، ترور می‌کردند، شکم پاره می‌کردند، و لهذا اینها نه فقط در عمل بصیرت نداشتند بـلکه منکر بصیرت در عمل در باب امر به معروف و نهی از منکر بودند و از این راه مصیبتی بزرگ برای عالم اسلام به وجود آوردند.

مصائبی که خوارج برای اسلام به وجود آوردند

چه مصیبتی بالاتر و بزرگتر از قتل علی بن ابیطالب! علیّ مرتضی علیه السلام بـه دست آنـها کشته شد. عبدالرحمن بن ملجم خارجی مذهب بود. همان طوری که خود امیرالمؤمنین فرمود هیچ گونه کدورت شخصی و نارضایتی بین او و امیرالمؤمنین نبود، امیرالمؤمنین احسانها به او کرده بود، ولی این مرد جاهل بی‌باک طبق عقیدهٔ خارجی خود معتقد شده بود که علی کافر شده و یکی از سه نفری است که موجب فتنه و آشوب میان مسلمین شده، لهذا در مکه با دو نفر دیگر هم‌عهد شدند که مجموعاً علی و معاویه و عمرو عاص را در یک شب بکشند و آن شب را هم شب نوزدهم رمضان یا هفدهم رمضان معین کردند. چرا این شب را معین کردند؟

ابن ابی‌الحدید می‌گوید بیا و تعجب کن از تعصب در عقیده که اگر توأم با جهالت شود چه می‌کند! می‌گوید اینها این شب را انتخاب کردند چون شب عزیز و مبارکی بود و شب عبادت بود، خواستند این جنایت را که از نظر آنها عبادت بود در شب عزیز و مبارکی انجام دهند.

جملهٔ «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه» شعار اینها شد. علی علیه السلام چون می‌دانست اینها بـدبخت و بیچاره‌اند و فقط به اشتباه افتاده‌اند، با آنکه همیشه مزاحمش بودند با آنـها سـختگیری نمی‌کرد و حتی دستور داد بعد از من خوارج را نکشید: **لا تَقْتُلُوا الْخَوارِجَ بَعْدی فَلَیْسَ مَنْ**

طَلَبَ الْحَقَّ فَاَخْطَاَهُ کَمَنْ طَلَبَ الْباطِلَ فَاَدْرَکَهُ[1] بعد از من اینها را نکشید، اینها با معاویه و اصحابش فرق دارند، اینها حق و دیانت را می‌خواستند و چون جاهل و بی‌تمیز بودند به اشتباه افتادند، اما معاویه و عمرو عاص و یارانشان از اول دنبال دنیاطلبی رفتند و به دنیای خود هم رسیدند.

با اینکه اینها رسماً علی را تکفیر می‌کردند ولی او به همین جهت که اینها جاهلند سهمیهٔ آنها را از بیت‌المال قطع نکرد. در مسجد می‌آمدند و در گوشه و کنار می‌نشستند، گاهی که حضرت خطبه می‌خواند در وسط خطبه فریاد می‌کردند: «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه» یا می‌گفتند: «اَلْحُکْمُ لِلّٰهِ لا لَکَ یا عَلِیُّ».

یک وقت علی علیه‌السلام نماز به جماعت می‌خواند و مشغول قرائت بود؛ در این حال یکی از اینها که در مسجد حضور داشت این آیهٔ قرآن را خواند: وَ لَقَدْ اُوحِیَ اِلَیْکَ وَ اِلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکَ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ[2] کنایه از اینکه تو کافر شدی و مشرک. علی علیه‌السلام به حکم اینکه وقتی قرآن تلاوت می‌شود باید خاموش بود، خاموش شد تا او آیه را تمام کرد، بعد مشغول شد. بار دوم آن شخص همان آیه را خواند. باز علی علیه‌السلام به احترام آیهٔ قرآن خاموش شد تا او تمام کرد، آنگاه مشغول قرائت شد. بار سوم باز آن شخص همان آیه را خواند. باز هم علی علیه‌السلام خاموش شد. همین‌که تمام کرد علی علیه‌السلام این آیه را از آخر سورهٔ روم خواند: فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَ لایَسْتَخِفَّنَّکَ الَّذینَ لا یوقِنونَ[3]. دیگر آن مرد تکرار نکرد.

اینها در اثر شدت عملی که به خرج می‌دادند وحشت عجیبی ایجاد کرده بودند؛ جملهٔ «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه» دلها را پر از وحشت می‌کرد. عبدالرحمن بن ملجم به کوفه آمد و دو نفر دیگر هم از هم‌عقیده‌ها و هم‌مسلکان خود پیدا کرد و شب موعود را در مسجد بسر بردند. آن وقتی که ضربت به فرق مبارک علی علیه‌السلام وارد شد فریادی شنیده شد و برقی در آن تاریکی به چشمها خورد. فریاد، فریاد «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه» بود و برق، برق شمشیر.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۶۰.
۲. زمر / ۶۵.
۳. روم / ۶۰.

مبانی اولیه حقوق از نظر اسلام*

شب بیست و یکم رمضان است؛ هم شب عبادت است و هم شب شهادت؛ شب شهادت مولای متقیان، عبد خالص و مخلص خدا امیرالمؤمنین علی علیه السلام و شب قدر و احیا و شب زنده داری. از خداوند متعال سعادت و توفیق عبادت و تجدید پیمان عبودیت همگی را در این شبهای عزیز مسئلت می‌کنم.

سخن ما در اصلِ عدل بود که یکی از اصول و ارکان دین اسلام است. عرض کردم این اصل تاریخچه‌ای در جهان اسلام دارد، و هر چند ابتدا مسئلهٔ عدل الهی مطرح بوده اما خود به خود دامنه‌اش تا مسئلهٔ عدل اجتماعی هم کشیده شده و منتهی شده به اینجا که عدالتی که اسلام امر کرده و دستور داده که روابط مردم با یکدیگر بر اساس عدالت و حفظ حقوق و عدم تجاوز به حقوق یکدیگر بوده باشد و کسی به کسی ظلم و تجاوز نکند آیا به خودی خود حقیقتی دارد یا نه؟ آیا مردم طبعاً و با قطع نظر از اینکه شارع اسلام دستوری بدهد و بیان کند، یک حقوق واقعی دارند و اسلام بیان کننده و توضیح دهندهٔ حقوق واقعی آنهاست و عدالت عبارت است از رعایت و حفظ حقوق واقعی مردم؟ و یا اینکه درواقع و قطع نظر از دستورهای دین حقی و عدالتی فرض ندارد، حق و عدالت معلول و مولود دستورهای دین است؛ هر چه را که دین، حق و عدالت قرار داد آن حق و عدالت است و هر چه را ظلم و ناحقی و تجاوز قرار داد و به این عنوان معرفی کرد آن

---

* این سخنرانی در شب ۲۱ رمضان ۱۳۸۱ هجری قمری (۱۳۴۰ هجری شمسی) ایراد شده است.

ناحق و ظلم است؟

گفتم عده‌ای در میان مسلمین پیدا شدند که منکر اصل عدل شدند؛ قانون خدا را، هم در نظام تکوین و خلقت و هم در نظام تشریع، فوق عدل دانستند و گفتند فعل خدا و امر خدا هرگز از قانونی پیروی نمی‌کند، هیچ حساب و قاعده‌ای در کار نیست، آنچه خداوند می‌کند عدل و حق است نه اینکه خداوند آنچه حق و عدالت است می‌کند، و همچنین آنچه خداوند در دین دستور می‌دهد حق و عدل است نه اینکه دین به آنچه حق و عدل است دستور می‌دهد، و نتیجه گرفتند که در نظام عالم هیچ مانعی ندارد که یک نفر مطیع در عین کمال اطاعت و نیکی و نیکوکاری در آخرت معذّب گردد و یک نفر عاصی در عین کمال عصیان و تمرّد به بهشت برده شود و متنعم گردد، و همچنین مانعی ندارد که اسلام دستور بدهد عده‌ای بدون موجبی از همهٔ موهبتهای این عالم بهره‌مند شوند و عده‌ای دیگر محروم بمانند، و چون عدل و ظلمْ واقعی و عقلی نیست بلکه شرعی است و تابع دستور شرع است همین دستور عین عدل می‌شود.

گفتم این فکر چون ظاهرش این بود که شرع تابع عقل و مقید به قانون عقل نیست، در نظر عوام‌الناس یک نوع اهمیت و عظمت برای شرع تلقی می‌شد و جنبهٔ عوام‌پسندیِ خوبی داشت و به همین دلیل موجی عظیم در عالم اسلام به وجود آورد.

نتیجهٔ اساسی بحث عدل

نتیجهٔ بزرگی که این بحث دارد این است که بنا بر نظریهٔ اول ـ که دستورهای اسلام تابع حسن و قبح واقعی است و حق و عدالت واقعیت دارند و اسلام، واقعی بودن اینها را به رسمیت شناخته است ـ ما می‌توانیم یک فلسفهٔ اجتماعی اسلامی و یک رشته مبانی حقوقی اسلامی داشته باشیم و می‌توانیم بنشینیم و حساب کنیم ببینیم اسلام چه مبانی حقوقی دارد، چه اصولی در این زمینه دارد، چه چیزی را مبنای ذی‌حق بودن می‌داند و بر طبق چه مبنا قانون وضع کرده؟ و آنوقت می‌توانیم اینها را در بسیاری از موارد راهنمای خودمان قرار دهیم. ولی بنا بر نظریهٔ دوم، اسلام فلسفهٔ اجتماعی ندارد و اصول و مبانی حقوقی ندارد، بلکه منکر اصول و مبانی حقوقی است، تعبد محض حکمفرماست.

اصل عدل در مذهب شیعه

برای ما از آن نظر که شیعه هستیم اصل عدل احتیاج به اثبات ندارد، زیرا این اصل یکی از

اصول اولیه و از ضروریات تشیع است. این جمله از قدیم معروف بوده: «اَلْعَدْلُ وَ التَّوْحیدُ عَلَوِیّانِ وَ الْجَبْرُ وَ التَّشْبیهُ اُمَوِیّان» اصل عدل و اصل توحیدْ علوی، و جبر و تشبیه اموی هستند. منظور از عدل همان است که گفتم و مقصود از توحید منزه دانستن خداوند است از صفات اجسام و از مغایرت ذات با صفات، و اما جبر به معنی مجبور بودن و اختیار نداشتن انسان در کارهاست، چون یکی از فروع اصل عدل اختیار است و از فروع انکار عدل جبر است. تشبیه یعنی خدا را شبیه ممکنات دانستن و صفات ممکنات را برای خدا دانستن.

مبانی اولیهٔ حقوق اسلامی

به هر حال مطابق مسلک عدلیه ـ که شیعه نیز اهل این مسلک است، بلکه رکن اصلی این مسلک است ـ اسلام یک سلسله مبانی حقوقی دارد و در این زمینه اصولی دارد و قوانین خود را بر اساس آن اصول و مبانی وضع کرده است و چون عدالت عبارت است از: «اعطاءُ کلِّ ذی‌حقٍّ حقَّهُ» یعنی رساندن هر حقی به صاحبش، باید ببینیم مطابق اصولی که از قرآن کریم و دستور پیشوایان دین استنباط می‌شود مبانی اولی حقوق اسلامی چیست؟ چطور می‌شود که بین انسان و یک شیء دیگر علاقهٔ خاصی پیدا می‌شود که نام آن حق است و اگر کسی آن چیز را از دست او بگیرد گفته می‌شود حق او را از او سلب کرده؟ موجد این علاقه چیست؟

گفتم موجد این علاقه چیست؟ موجد یعنی به وجود آورنده، یعنی علت و سبب. نظام عالم نظام علت و معلول و سبب و مسبّب است. موجد یا علت یا سبب یا هر اسمی می‌خواهید رویش بگذارید، بر دو قسم است: یا فاعلی است یا غایی؛ یعنی چیزی که سبب به وجود آمدن چیزی می‌شود یا از آن جهت است که فاعل او و کنندهٔ اوست، مثلاً انسان که تکلم می‌کند فاعل کلام خویش است و البته اگر این فاعل نبود آن فعل یعنی کلام و سخن هم نبود، یا از آن جهت است که غایت و مقصد آن فعل است و آن فعل مقدمه و وسیله است برای به وجود آمدن آن غایت و مقصد. باز مثل همان کسی که سخن می‌گوید که یک مقصد معینی از سخن خود دارد، می‌خواهد طرف را قانع کند و وادار کند به یک کاری، یا یک مطلبی را می‌خواهد به اطلاع او برساند یا می‌خواهد چیزی از او بپرسد و امثال اینها، اگر این مقصد و این هدف نبود و اگر نبود اینکه این سخن وسیله‌ای است برای آن مقصد، هرگز این سخن گفتن به وجود نمی‌آمد. پس سخنی که کسی می‌گوید،

یک علاقه با خودش دارد که علاقهٔ فعل با فاعل است، یک علاقه هم با مقصدش دارد که علاقهٔ وسیله و مقدمه با مقصد و ذی‌المقدمه است. هر کدام از این دو سبب اگر نبود این عمل یعنی سخن گفتن به وجود نمی‌آمد، پس هر کدام از اینها موجد و به‌وجودآورندهٔ آن هستند.

در باب حق و ذی‌حق که می‌گوییم یک نوع علاقهٔ خاص بین بشر و مخلوقات این عالم پیدا می‌شود و بشر در این عالم حقوقی برای خود قائل می‌گردد، باید ببینیم این علاقه از کجا پیدا می‌شود و چه رابطه‌ای بین آندو هست؟ آیا از نوع علاقهٔ وسیله و مقصد، و مقدمه و ذی‌المقدمه است یا از نوع علاقهٔ فعل با فاعل است؟

رابطهٔ حقوق و جهان‌بینی

بدون شک عقاید کلی یک مکتب در باب انسان و عالم و حیات و هستی تأثیر دارد در اعتقاد به نوع علاقهٔ حقوقی که بین انسان و سایر موجودات پیدا می‌شود. مثلاً بنا بر فلسفه‌های مادی معنی ندارد که بگوییم علاقهٔ غایی بین انسان و مواهب عالم است، چون علاقهٔ غایی این است که بگوییم مواهب عالم که به وجود آمده برای انسان و به خاطر انسان بوده و این فرع بر این است که قبول کنیم یک نوع شعور کلی بر نوامیس عالم حکمفرماست و آن شعور کلی چیزی را برای چیزی و به خاطر چیز دیگر به وجود می‌آورد و اگر آن چیز دیگر و به خاطر آن چیز دیگر نبود این چیز به وجود نمی‌آمد. مثل اینکه می‌گوییم دندان در دهان به وجود آمده برای مضغ و جویدن، برای اینکه غذا به کمک جویدن و ترشحات غده‌های زیر زبان یک مرحلهٔ هضم را در دهان پیدا کند و برای مراحل بعدی وارد معده و روده بشود. اما بنا بر فلسفه‌های مادی هیچ نوع علاقهٔ غایی بین اشیاء وجود ندارد، هیچ نمی‌شود گفت که فلان چیز به خاطر فلان چیز دیگر به وجود آمده، هیچ چیزی برای هیچ چیز به وجود نیامده، هیچ چیزی مقدمه و وسیلهٔ چیز دیگر نیست، اگر احیاناً یک موجود از موجود دیگر استفاده می‌کند نه از آن جهت است که آن یکی برای این یکی به وجود آمده، بلکه تصادفاً آن یکی برای استفادهٔ این یکی مفید واقع شده.

ما فعلاً روی عقاید کلی سایر روشها کار نداریم، می‌خواهیم ببینیم روی عقاید کلی اسلامی چه باید بگوییم.

علاقهٔ غایی میان حق و ذی‌حق

طبق عقاید کلی و طرز جهان‌بینی اسلامی در باب انسان و عالم و حیات و هستی، بین انسان و مواهب عالم علاقهٔ غایی وجود دارد؛ یعنی بین انسان و مواهب عالم در متن خلقت و در نقشهٔ کلی خلقت علاقه‌ای و رابطه‌ای است، به طوری که اگر انسان جزء این نقشه نبود حساب این نقشه حساب دیگر بود. در قرآن کریم مکرر تصریح می‌کند که به حسب اصل خلقت، مواهب عالم برای انسان آفریده شده. پس، از نظر قرآن کریم قبل از آنکه بشر بتواند فعالیتی بکند و دست به کاری بشود و قبل از آنکه دستورهای دین به وسیلهٔ پیغمبر به مردم اعلام شود، یک نوع علاقه و ارتباط بین انسان و مواهب خلقت هست و این مواهب مال انسان و حق انسان است. مثل اینکه می‌فرماید:

> **خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْاَرْضِ جَميعاً**[1].
>
> خدا هر چه در زمین است برای شما و به خاطر شما آفرید.

یا در سورهٔ اعراف در مقدمهٔ داستان خلقت آدم می‌فرماید:

> **وَ لَقَدْ مَكَّنّاكُمْ فِي الْاَرْضِ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فيها مَعايِشَ قَليلاً ما تَشْكُرونَ**[2].
>
> ما شما را در زمین جا دادیم و مستقر کردیم و در این زمین برای شما موهبتهایی قرار دادیم که مایهٔ تعیّش و زندگی شماست، اما شما کم قدر این نعمت را می‌شناسید و کم شکر این نعمت را بجا می‌آورید.

شکر هر نعمت یعنی از آن همان استفاده را بکنند که برای آن استفاده آفریده شده. بسیاری از آیات قرآن این حقیقت را بیان می‌کند.

قطع نظر از تصریحی که قرآن کریم فرموده، اگر در خود نظام عالم دقت کنیم و فکر کنیم حس می‌کنیم و می‌فهمیم که یک نوع رابطهٔ غایی بین جماد و نبات و همچنین بین هر دوی اینها با حیوان و همچنین بین جماد و نبات و حیوان و بین انسان هست. در این

---

۱. بقره / ۲۹.
۲. اعراف / ۱۰.

زمین از یک طرف یک سلسله مواد غذایی هست و از طرفی حیوانها طوری هستند که فقط با آن مواد غذایی می‌توانند زندگی کنند؛ اگر آن مواد غذایی نباشد نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. حال آیا می‌شود گفت در نظام کلی کائنات هیچ علاقه و ارتباطی بین مواد غذایی این عالم و طرز ساختمان جهازات تغذیهٔ انسان یا سایر حیوانها وجود ندارد و تصادفاً موافقتی بین اینها و آنها هست؟ علمای معرفةالحیاة که می‌گویند به هیچ وجه نمی‌توان اصل علت غایی را در مورد موجودات زنده انکار کرد. چنین علاقه و ارتباطی هست، خواه آنکه بگوییم آن مواد غذایی متناسب با این احتیاجات ساخته شده و خواه آنکه بگوییم ساختمان جهازات تغذیه طوری ساخته شده که بتواند از مواد غذایی موجود استفاده کند. به هر حال علاقهٔ غایی هست و ایندو به یکدیگر تطبیق داده شده‌اند.

چه فرق می‌کند که بگوییم اگر انسان یا حیوان با این نوع احتیاجات نبود آن مواد غذایی به وجود نمی‌آمد و یا بگوییم اگر آن مواد غذایی به این نحو نبود ساختمان انسان طور دیگر بود؟ به هر حال نظام خلقت نشان می‌دهد اینها برای یکدیگر آفریده شده‌اند.

پس این حق را قانون خلقت و آفرینش که مقدم بر قانون شرع است قرار داده و چون هر دو از جانب خداوند است، خداوند قانون دین را هماهنگ قوانین فطرت و خلقت مقرر فرموده، قانون خلقت را طوری و قانون شرع را طوری دیگر مقرر نفرموده؛ هماهنگی آندو را صریحاً در یک آیهٔ قرآن ذکر می‌کند:

فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللهِ[1].

چهرهٔ خود را به سوی این دین، ثابت نگه دار. این دین، مبنایی محکم و خلل‌ناپذیر دارد و آن فطرت و سرشتی است که خداوند مردم را بر آن سرشت آفریده. قانون آفرینش تغییرناپذیر است.

پس گذشته از بیان قرآن کریم، خود نظام خلقت گواه صادقی است بر اینکه آفرینش، انسان و این مواهب را برای یکدیگر آفریده است. نوزاد را که تازه از مادر متولد می‌شود در نظر بگیرید. این نوزاد در چه حالی است؟ چقدر می‌تواند خودش برای خودش تلاش کند؟

---

۱. روم / ۳۰.

چه غذایی را می‌تواند بخورد؟ معدهٔ او چه نوع غذایی را می‌تواند هضم کند؟ از آن طرف ببینید خداوند دو منبع غذایی به نام دو پستان روی سینهٔ مادر قرار داده و همین‌که تولد طفل نزدیک می‌گردد، تدریجاً با وضع حیرت‌انگیزی بهترین مادهٔ مناسب با جهاز هاضمهٔ کودک در آنجا ساخته می‌شود و همین‌که متولد شد از غذای آماده استفاده مـی‌کند. آیـا می‌توان گفت در قانون خلقت هیچ رابطه‌ای بین کودک و احتیاجات کودک از یک طرف و ساختمان عجیب پستان و شیر از طرف دیگر، و حتی بین دکمهٔ مخصوص سر پستان و لبهای کوچک کودک نیست؟ آیا آن شیرها مال آن طفل نیست؟

این استحقاق و این حق را چه کسی قرار داده؟ قانون خلقت.

چه علاقه و رابطه‌ای بین کودک و آن شیر موجود است؟ رابطهٔ غایی.

یعنی آن شیر و آن دستگاه و کارخانهٔ شیرسازی برای کودک و به خاطر کودک بـه وجود آمده، پس خود خلقت آن شیر را حق طفل قرار داده. غده‌های پستان کـه تـرشح می‌کند، برای کودک ترشح می‌کند نه برای چیز دیگر و نه بی‌جهت.

حکما اصطلاحی دارند در مورد موجودات و مخلوقات ایـن عـالم. آنـها از مـجموع موجودات طبیعت تعبیر می‌کنند به «آباء سبعه» و «امّهات اربعه» و «موالید ثلاثه» یعنی هفت پدر و چهار مادر و سه فرزند. مقصودشان از هفت پدر، افلاک است که قدما قائل بودند. مقصود از چهار مادر، عناصر اولیه است که عقیدهٔ قدما این بود که عناصر و بسائط چهارتاست: آب و خاک و هوا و آتش. مقصود از سه فرزند، مرکّبات این عالم است که به سه قسمت کلی تقسیم می‌شود: جماد، نبات، حیوان(انسان هم جزء حیوان است). از این جهت تعبیر به پدر و مادر و فرزند می‌کردند که می‌گفتند از اثر تأثیر عوامل فلکی در عناصر چهارگانه ـ که عوامل فلکی فاعلند و عناصر، قابل ـ مرکّبات(یعنی جـمادات و نـباتات و حیوانات) پیدا می‌شود. پس مرکّبات فرزندان موجودات عِلوی و عناصر چهارگانه می‌باشند.

این تعبیر از نظر مرکّبات بسیار تعبیر درستی است؛ چه آنکه چهار مادر یعنی چهار عنصر در عالم باشد یا صد مادر یعنی صد عنصر، و چه افلاکی به آن ترتیب باشد و چه نباشد، به هر صورت مرکّبات فرزندان این زمین و این آب و این هوا و این نور و گرماست. انسان همان فرزند ارشد این پدران و مادران است. فرزند طبعاً بر عهدهٔ پدر و مادر حقوقی دارد. همان‌طوری که در وجود مادر تعبیه‌هایی شده برای مدتی که [فرزند]باید در رحـم باشد و تعبیه‌هایی شده برای وقتی که هنوز نوزاد است و در دامن مادر است، در وجود این مادر بزرگ که نامش جهان است نیز تعبیه‌هایی شده و همهٔ آنـها روی عـنایت صـورت

گرفته. مثلاً نوزاد وقتی که می‌خواهد متولد بشود دستگاه پستان به فعالیت می‌افتد، غده‌ها شروع می‌کنند به ترشح کردن و همهٔ اینها به خاطر و برای نوزاد است. همین طور است این نظام چهار فصل زمین و حرکت ابرها و ریزش بارانها و پیدایش فصل بهار و غیره. این بارانها همان ترشحاتی است که مقدمتاً پستان مادر جهان برای فرزندانش می‌کند. در سورهٔ مبارکهٔ نحل، آیهٔ ۱۰ و ۱۱ می‌فرماید:

هُوَ الَّذی أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً لَكُمْ مِنْهُ شَرابٌ وَ مِنْهُ شَجَرٌ فیهِ تُسیمونَ. یُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَ الزَّیْتونَ وَ النَّخْلَ وَ الْاَعْنابَ وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ اِنَّ فی ذٰلِکَ لَآیَةً لِقَوْمٍ یَتَفَكَّرونَ.

اوست که از بالای سر شما بر روی زمینهای شما آب می‌پاشد. از این آب، هم آب آشامیدنی برای شما تهیه می‌شود، هم از آن درختها برای شما می‌رویاند و از برگهای آن درختها استفاده می‌کنید. با آن آب، کشتها و زراعتها و درختها از زیتون و از نخل و از انگور می‌رویاند و انواع میوه‌ها را در اختیار شما قرار می‌دهد و همهٔ اینها آیتهاست برای کسانی که بخواهند به اندیشه و تفکر بپردازند.

آیات قرآن در این زمینه ـ که یک نوع ارتباط و پیوستگی و هماهنگی بین گردش کلی اوضاع زمین و احتیاجات انسان وجود دارد ـ زیاد است.

از علی علیه‌السلام نقل شده که فرمود:

لِكُلِّ ذی رَمَقٍ قوتٌ وَ لِكُلِّ حَبَّةٍ آكِلٌ.

هر صاحب رمق و حیاتی، قوتی و هر دانه‌ای خورنده‌ای دارد.

منظور این است که بین خورنده و مادهٔ خوردنی علاقه و ارتباطی در متن خلقت هست؛ وجود آنها در متن خلقت به یکدیگر مربوط است.

این یک نوع علاقه و ارتباط که از نظر اصول کلی و جهان‌بینی عمومی اسلامی بین حق و ذی‌حق هست.

علاقهٔ فاعلی میان حق و ذی‌حق

نوع دیگر از علاقه، علاقهٔ فاعلی است؛ یعنی اینکه ذی‌حق مورد حق را خودش برای خودش به وجود آورده باشد، فاعل و به وجود آورندهٔ آن باشد. مثلاً کسی درختی به زمین می‌کارد و آن درخت را مراقبت می‌کند و آبیاری می‌کند تا آن درخت میوه می‌دهد. رابطه‌ای که بین این شخص و آن میوه هست رابطهٔ فعل و فاعل است؛ یعنی فعالیت او سبب شده که این میوه به وجود آید، اگر او فعالیت نمی‌کرد آن میوه به وجود نمی‌آمد. خود این رابطه، ایجاد حق می‌کند.

رابطهٔ غایی موجب حق بالقوه است

رابطهٔ اول یعنی رابطهٔ غایی میان انسان و مواهب عالم خلقت یک رابطهٔ کلی و عمومی است، از آن نظر کسی بالفعل حق اختصاصی ندارد. همهٔ مردم چون مخلوق خدا هستند و فرزند این زمین و این آب و خاک هستند حقی به عهدهٔ این زمین دارند، و چون همه بالقوه حق دارند کسی نمی‌تواند به یک عنوان مانع استیفای دیگران بشود و همه را به خود اختصاص دهد.

اما اینکه این حقوق را به چه نحو استیفا کند مرحلهٔ دوم است. در این مرحله است که تکلیف و حق ضمیمهٔ یکدیگر می‌شوند و حقوق در اثر انجام تکلیف و وظیفه فعلیت پیدا می‌کند و هر کسی به حق اختصاصی خود می‌رسد.

اول آیه‌ای در این زمینه از قرآن می‌خوانم. در سورهٔ هود می‌فرماید:

هُوَ اَنْشَأَكُمْ مِنَ‌الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها فَاسْتَغْفِروهُ[1].

اوست که شما را از زمین آفرید و از شما خواست که زمین را آباد کنید. پس از سرکشی بازگردید و توبه کنید و آمرزش گناهان خود را بخواهید.

در اینجا اولاً نفرموده «اَنْشَأَكُمْ فِي‌الْاَرْضِ» یعنی نفرموده شما را در زمین آفرید، فرمود: اَنْشَأَكُمْ مِنَ‌الْاَرْضِ یعنی شما را از زمین آفرید، شما را از شکم زمین بیرون آورد. مثل اینکه اشاره است به همان معنی که زمین مادر دوم شماست. ثانیاً فرمود: وَ اسْتَعْمَرَكُمْ

۱. هود / ۶۱.

فیها از شما عمران و آبادی این زمین را می‌خواهد. یعنی تنها فرزند زمین بودن کافی نیست که حق شما به فعلیت برسد و ذی‌حق بشوید، حق شما مفروز و جدا شناخته شود، چیز دیگر لازم است و آن عمل و فعالیت و عمران و احیای زمین است. تا این تکلیف عملی نشود آن حق به فعلیت نمی‌رسد و محرز و مفروز نمی‌گردد، چرا؟ چون به انسان عقل و اراده و اختیار داده شده و عقل و اختیار است که وسعت دایرهٔ عمل او را زیاد کرده.

نقش عقل و اختیار در دو مرحله‌ای شدن حق انسان

نظام زندگی انسان با زندگی سایر جانداران فرق دارد. آنها به حکم غریزه زندگی می‌کنند؛ فرزند زمین بودن کافی است که حق آنها را مسلّم کند. اما انسان عقل و اراده دارد و با نیروی تکلیف و عقل و اراده باید کار کند، لهذا تا تکلیف خود را انجام ندهد نمی‌تواند از حق خدادادی خود استفاده کند. بلی تا مرحله، مرحلهٔ غریزه است و تکلیفی در کار نیست، حق هم ثابت و مسلّم است. طفل بر پستان مادر بدون ضمانتِ هیچ تکلیفی حق دارد و شیر پستان حق اوست. اما آنگاه که انسان می‌خواهد از پستان مادر زمین شیر بخورد شیر به آن آمادگی نیست، باید با عمل و عمران و احیا و فعالیت، آن را آماده کند. لذا در مقابل حقی که بر عهدهٔ مادر زمین دارد، یک مسئولیتی هم در برابر او دارد، بلکه می‌توان گفت یک حقی هم این مادر یعنی زمین بر عهدهٔ او دارد و آن اینکه زمین را آباد کند و عمران نماید.

حق زمین بر انسان

علی علیه‌السلام در همان روزهای اول خلافت جمله‌ای به مردم فرمود: **اِنَّکُمْ مَسْؤولونَ حَتّی عَنِ الْبِقاعِ وَ الْبَهائِمِ**[1] شما مسئولیت دارید و مکلّفید و حقوقی بر عهدهٔ شما هست حتی نسبت به چار پایان و نسبت به زمین. نه تنها در برابر خدا و مردم مسئولید، بلکه دربارهٔ حیوانات و زمینها هم مسئولید. خیال نکنید که این حیوان بارکش شما به دلیل اینکه ملک شماست هر طور رفتاری که بخواهید می‌توانید بکنید، هر اندازه بار ولو فوق قدرت آن حیوان می‌توانید پشتش بگذارید، اگر خواستید علوفه بدهید و اگر نخواستید ندهید، تشنه ماند ماند، گرسنه ماند ماند، زخم شد شد، شما هیچ مسئول سیر کردن و آب دادن و حفظ

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۶.

سلامت آن حیوان نیستید. خیر، این طور نیست. دیگر اینکه شما مسئول این زمینها هستید که آنها را ویران نگذارید و آباد کنید. خداوند متعال آبادی آن را از شما خواسته.

باز علی علیه‌السلام در فرمان معروف مالک اشتر، عنوان کلی که به فرمان خود می‌دهد این است:

هٰذا ما أمَرَ بِهِ عَبْدُ اللهِ عَلِیٌّ اَمیرُ الْمُؤْمِنینَ مَالِکَ بْنَ الْحارِثِ الْاَشْتَرَ فی عَهْدِهِ اِلَیْهِ حینَ وَلّاهُ مِصْرَ جِبایَةَ خَراجِها وَ جِهادَ عَدُوِّها وَ اسْتِصْلاحَ أهْلِها وَ عِمارَةَ بِلادِها[1].

این دستوری است که بندهٔ خدا علی امیر مؤمنان برای مالک بن الحارث معروف به اشتر می‌نویسد، هنگامی که استانداری مصر را به او می‌دهد که در آنجا خراج و مالیات را جمع کند، امنیت ایجاد و دشمنان مصر را سرکوب کند و مردم مصر را از لحاظ تربیت و اخلاق و غیره به صلاح آورد، و دیگر اینکه سرزمینهای آنجا را آباد کند.

تلازم حق و تکلیف

دربارهٔ تلازم تکالیف و حقوق می‌فرماید: لایَجْری لِاَحَدٍ اِلّا جَرىٰ عَلَیْهِ وَ لا یَجْری عَلَیْهِ اِلّا جَرىٰ لَه[2] حقی برای کسی نیست مگر آنکه به عهده‌اش هم حقی هست و به عهدهٔ کسی حقی نیست مگر آنکه برای او و به نفع او هم هست؛ یعنی تکلیف و حق از یکدیگر جدا نیستند، اگر کسی حقی دارد تکلیفی همراه آن حق دارد.

چرا پیغمبر فرمود: مَلْعُوْنٌ مَنْ أَلْقیٰ کَلَّهُ عَلَی النّاسِ[3] از رحمت خدا دور و مشمول لعنت خداوند است آن کس که سنگینی خود را روی دوش مردم بگذارد، از حقوق عمومی استفاده کند و تکلیفی انجام ندهد. در اینجا مطلبی ذکر کنم که مؤید مطالب گذشته است و ضمناً جواب سؤال و شبهه‌ای که ممکن است پیش بیاید نیز هست.

---

۱. همان، نامهٔ ۵۳.
۲. همان، خطبهٔ ۲۰۷.
۳. کافی، ج ۵ / ص ۷۲.

حق ضعفا

در اسلام واقعاً برای فقرا و عَجَزه و ضعفا حقی در اموال دیگران منظور شده. در سورهٔ إسراء می‌فرماید: وَ آتِ ذَاالْقُرْبیٰ حَقَّهُ وَ الْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ[1] حق خویشاوندان و فقرا و بیچارگان را بده، و در سورهٔ معارج می‌فرماید: فی أمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلومٌ. لِلسّائِلِ وَ الْـمَحْرومِ[2] از برای سؤال‌کنندگان و محرومان بهره‌ای معیّن در اموال مؤمنین هست.

ضعیفان و عاجزان و بینوایان که قادر به کار و کسب نیستند و یا کسب و کارشان وافی نیست، مکلف به کار و زحمت نیستند یا بیش از آن اندازه که کار می‌کنند و توانایی دارند مکلف نیستند، پس تکلیف از آنـها ساقط است. از طـرف دیگـر درست است کـه آنـها تولیدکننده نیستند و وظیفهٔ کار و عمران را نمی‌توانند انجام دهند امـا نـمی‌توان آنـها را محروم کرد، زیرا به حکم اصل اوّلی و به حکم رابطهٔ غایی که بین آنها و مواد این عالم است این سفره که پهن شده برای آنها هم پهن شده: وَ الْأرْضَ وَضَعَها لِـلْأنامِ[3] یـعنی خداوند این زمین را برای همه (نه برای بعضی) قرار داده. اینها اگر قادر بودند و وظیفهٔ خود را انجام نمی‌دادند جریمه‌شان این بود که از این سفره محروم باشند، ولی حالا که قـادر نیستند حق اوّلی آنها سر جای خود باقی است. واقعاً ضعفا و فقرا و بینوایان در اموال اغنیا ذی‌حق‌اند.

یک تفاوت اساسی

فرق بین فلسفهٔ اجتماعی و مبانی حقوقی اسلامی که بر اصل علت غایی مبتنی است با مبانی حقوقی مادی، یکی در همین جاست. مطابق مبانی حقوقی الهی اسـلامی واقـعاً بینوایان ذی‌حق‌اند. اما طبق مبانی حقوقی غیر الهی، حقوق فقط و فقط با فعالیت و تولید و کار و صنعت ایجاد می‌شود.

در ضمن سخنانم جمله‌ای از علی علیه السلام نقل کردم مبنی بر رابطهٔ غایی بین انسان و مواد غذایی عالم که فرمود: لِکُلِّ ذی رَمَقٍ قوتٌ وَ لِکُلِّ حَبَّةٍ آکِلٌ. یک جـمله هـم از آن حضرت نقل می‌کنم در رابطهٔ فاعلی حق و ذی حق. شخصی از شیعیان آن حضرت آمد و از فیء و غنائم مسلمین که سربازهای اسلامی با جانبازی به دست آورده بودند چـیزی

۱. إسراء / ۲۶.
۲. معارج / ۲۴ و ۲۵.
۳. الرحمن / ۱۰.

مطالبه کرد. حضرت در جواب فرمود: این مال، فیء مسلمین است؛ اگر تو با آنها بوده‌ای و مانند آنها رنجها و تعبها تحمل کرده‌ای می‌توانی شریک باشی و حقی داشته باشی، وَ اِلّا فَجَناةُ أَیْدیهِمْ لاتَکونُ لِغَیْرِ أفْواهِهِمْ[1] و اگرنه محصول دستها و بازوهای آنها مال دهانهای خودشان است نه مال دهانهای دیگران؛ یعنی هر بازویی که زحمت می‌کشد و رنج می‌برد و از یک راه مشروع چیزی به دست می‌آورد طبیعی است که مال دهان خودش است و تعلق به شخص خودش دارد، معنی ندارد که دستی و بازویی کار کند و چیزی را تحصیل کند و آنگاه دهان شخص دیگر با آن محصول بجنبد.

حق اجتماع

حق در اسلام خیلی محترم است، حقوق مردم فوق‌العاده احترام دارد، عدالت فوق‌العاده مقدس است. خیانت در حقوق بالاخص حقوق عمومی از نظر اسلام بالاترین خیانتهاست. علیّ مرتضی فرمود:

اِنَّ اَعْظَمَ الْخِیانَةِ خِیانَةُ الاُمَّةِ وَ أَفْظَعُ الْغِشِّ غِشُّ الاَئِمَّةِ[2].

بزرگترین خیانتها خیانت به امت است و بدترین دغلکاریها دغلکاری با پیشوایان مسلمین است (که آن هم باز خیانت به مسلمین است).

اسلام در مدت بسیار کمی و با سرعت فوق‌العاده‌ای جهانگیر شد و جای خودش را در دنیا باز کرد، چرا؟ آیا تنها به خاطر یک سلسله دستورهای سادهٔ اخلاقی بود؟ اگر اسلام به اصلاحات اجتماعی همت نمی‌گماشت امکان نداشت از دستورهای اخلاقی خود نتیجه بگیرد. اسلام منادی عدل و منادی حق و منادی آزادی و مساوات و الغای امتیازات بود، به این دلیلها جهانی نو به وجود آورد. لطمات و خساراتی هم که دید از ناحیهٔ مسخ شدن و زیر و رو شدن همین مسئله بود.

آری در اسلام حقوق محترم است، عدالت که حفظ حقوق است مقدس است. محترم شمردن اسلام حقوق و عدالت را مهمترین عامل پیشرفت نهضت اسلامی بوده. در اسلام

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۳.
۲. همان، نامهٔ ۲۶.

حقوقی پیش‌بینی شده و بر مبنای آنها مقرراتی وضع شده که از منتهای لطافت و باریک‌بینی این دین حکایت می‌کند. حقوق پدر و مادر و معلم و... به جای خود، به مواردی برمی‌خوریم خیلی دقیق و لطیف.

حق همسفر

علی علیه السلام در ایام خلافت روزی برای کاری از شهر کوفه که مرکز خلافت بود به خارج شهر بیرون رفت. طبق معمول خود که اجازه نمی‌داد جمعی به عنوان اسکورت او را همراهی کنند، آن روز نیز ساده و تنها رفته بود. هنگام برگشتن، با یک نفر کتابی(یعنی یک نفر مسیحی یا یهودی یا زردشتی) در راه مصادف شد. آن مرد علی را نمی‌شناخت. مقصد یکدیگر را پرسیدند، معلوم شد مقدار زیادی از راهشان مشترک است. توافق کردند که با هم طی مسافت کنند. صحبت‌کنان راه را طی کردند تا رسیدند به سر دوراهی که راه کوفه را از مقصدی که آن مرد کتابی داشت جدا می‌کرد. آن مرد به راه خود رفت. علی علیه السلام شاهراه را که به کوفه می‌رفت رها کرد و از همان راه که همسفرش رفت آهنگ رفتن کرد. او گفت: مگر تو نگفتی من به کوفه می‌روم؟ فرمود: چرا. گفت: پس چرا از آن راه نمی‌روی؟ فرمود: پیغمبر ما فرموده است که هر گاه دو نفر با هم مسافرت کنند و از مصاحبتِ هم بهره‌مند شوند «حقی» بر عهدهٔ یکدیگر پیدا می‌کنند، بنابراین چون من از وجود تو در این سفر بهره‌مند شدم تو به گردن من «حق» پیدا کرده‌ای، من می‌خواهم به خاطر این حق، تو را مقداری مشایعت کنم.

آن مرد به فکر عمیقی فرو رفت، سر برآورد و گفت: علت اینکه اسلام با این سرعت رواج گرفت و توسعه یافت، اخلاق بزرگوارانهٔ پیغمبر شما بود.

آن مرد در آن وقت علی را نمی‌شناخت، تا یک روز به کوفه آمد و امیرالمؤمنین را در مسند خلافت دید، متوجه شد که همسفر آن روز او علی بن ابی‌طالب خلیفهٔ وقت بوده است. بی‌درنگ مسلمان شد و در زمرهٔ اصحاب آن حضرت درآمد.

نام علی، قرین عدالت

نام علی علیه السلام بعدها با نام عدالت قرین شد. عمر بن عبدالعزیز گفت: علی پیشینیان را فراموشاند و بعدیها را در زحمت انداخت؛ مردم سیره و روش او را وسیلهٔ ملامت و سرکوفت خلفا قرار می‌دادند.

در یکی از سالها که معاویه به حج رفته بود، سراغ یکی از زنان را که سوابـقی در طرفداری علی و دشمنی معاویه داشت گرفت، گفتند زنده است. فرستاد او را حاضر کردند. از او پرسید: هیچ می‌دانی چرا تو را احضار کردم؟ تو را احضار کردم که بپرسم چرا علی را دوست داری و مرا دشمن؟ گفت: بهتر است از این باب حرفی نزنی. معاویه گفت: نه، حتماً باید جواب بدهی. آن زن گفت: به علت اینکه او عادل و طرفدار مساوات بود و تو بی‌جهت با او جنگیدی؛ علی را دوست می‌دارم چون فقرا را دوست می‌داشت و تو را دشمن می‌دارم برای اینکه به ناحق خونریزی کردی و اختلاف میان مسلمانان افکندی و در قضاوت ظلم می‌کنی و مطابق هوای نفس رفتار می‌کنی.

معاویه خشمناک شد و جملهٔ زشتی میان او و آن زن رد و بدل شد. اما بعد خشم خود را فرو خورد و همان‌طوری که عادتش بود آخر کار روی ملایمت نشان داد، پرسید: هیچ علی را به چشم خود دیدی؟ گفت: بلی دیدم. گفت: چگونه دیدی؟ گفت: به خدا سوگند او را در حالی دیدم که مُلک و سلطنت که تو را فریفته و غافل کرده، او را غافل نکرده بود. گفت: آواز علی را هیچ شنیده‌ای؟ گفت: آری شنیده‌ام، دل را جلا می‌داد، کدورت از دل می‌برد آن طور که روغن زیت زنگار را می‌زداید. معاویه گفت: حاجتی داری؟ گفت: هر چه بگویم می‌دهی؟ گفت: می‌دهم. گفت: صد شتر سرخ مو بده. گفت: اگر بدهم، آن وقت در نظر تو مانند علی خواهم بود؟ گفت: ابداً.

معاویه دستور داد صد شتر همان طور که خواسته بود به او دادند و به او گفت: به خدا قسم اگر علی زنده بود یکی از اینها را به تو نمی‌داد. او گفت: به خدا قسم یک موی اینها را هم به من نمی‌داد، زیرا اینها مال عموم مسلمین است.

عدی‌بن حاتم‌طایی یکی از کبار صحابه و از علاقه‌مندان و شیفتگان مولای متقیان است. این مرد در اواخر عمر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اسلام آورد و اسلامش نیکو شد. در زمان خلافت علی علیه‌السلام در خدمت آن حضرت بود و سه پسرش به نام طریف و طرفه و طارف در رکاب آن حضرت در صفّین شهید شدند. بعد از شهادت علی و استقرار خلافت برای معاویه، اتفاق افتاد که بر معاویه وارد شد. معاویه برای اینکه بلکه بتواند با یادآوری کردن داغ فرزندان عدی، او را وادار کند که دربارهٔ علی علیه‌السلام مطابق میل وی حرفی بزند به او گفت: «أیْنَ الطُّرُفاتُ؟» پسرانت طرفه و طریف و طارف چه شدند؟ عدی با کمال متانت و خونسردی گفت: «قُتِلوا بِصِفّینَ بَیْنَ یَدَیْ عَلِیِّ بْنِ أبی‌طالِبٍ علیه‌السلام» در صفّین پیشاپیش علی شهید شدند. مخصوصاً کلمهٔ «پیشاپیش علی» را اضافه کرد که رضایت و افتخار خود را

برساند. معاویه گفت: «ما أَنْصَفَکَ ابْنُ اَبی‌طالِبٍ اِذْ قَدَّمَ بَنیکَ وَ أَخَّرَ بَنیهِ» علی دربارهٔ تو انصاف را رعایت نکرد که پسران تو را پیشاپیش جبهه فرستاد تا کشته شدند و پسران خود را در پشت جبهه نگه‌داشت که زنده ماندند. عدی گفت: «بَلْ اَنَا ما اَنْصَفْتُ عَلِیّاً اِذْ قُتِلَ وَ بَقیتُ» بلکه من دربارهٔ علی انصاف را رعایت نکردم که او کشته شد و من زنده ماندم.

معاویه دید از نقشهٔ خود نتیجه نمی‌گیرد، لحن خود را عوض کرد، گفت: «صِفْ لی عَلِیّاً» اوصاف علی را برای من بگو. عدی گفت: مرا معذور بدار. گفت: ممکن نیست. عدی گفت:

کان و الله بعید المدی، شدید القوی، یقول عدلا ویحکم فضلا، تنفجر الحکمة من جوانبه و العلم من نواحیه، یستوحش من الدنیا و زهرتها، و یستأنس باللیل و وحشته. و کان والله غزیرالدمعة، طویل الفکرة، یحاسب نفسه إذا خلا، و یقلب کفیه علی ما مضی. و کان فینا کأحدنا: یجیبنا إذا سالناه و یدنینا إذا اتیناه، و نحن مع تقریبه لنا و قربه منا لانکلمه لهیبته، و لا نرفع أعیننا إلیه لعظمته، فإن تبسم فعن اللؤلؤ المنظوم، یعظم أهل الدین و یتحبب الی المساکین، لایخاف القوی ظلمه، و لاییأس الضعیف من عدله، فاقسم لقد رأیته لیلة و قد مثل فی محرابه و أرخی اللیل سرباله و دموعه تتحادر علی لحیته و هو یتململ تململ السلیم ویبکی بکاء الحزین، فکأنی الآن أسمعه و هو یقول: یا دنیا الیّ تعرضت أم الیّ اقبلت؟... قال: فوکفت عینا معاویة فجعل ینشفهما بکمّه ثم قال: رحم الله أباالحسن کان کذلک، فکیف صبرک عنه؟ قال کصبر من ذبح ولدها فی حجرها فهی لاترقأ دمعتها و لاتسکن عبرتها[1].

به خدا قسم علی ژرف‌نظر و نیرومند بود، به عدالت سخن می‌گفت و با قاطعیت فیصله می‌داد، علم و حکمت از اطرافش می‌جوشید، از زرق و برق دنیا متنفر و با شب و تنهایی شب مأنوس بود، زیاد اشک می‌ریخت و بسیار فکر می‌کرد، در خلوتها از نفس خود حساب می‌کشید و بر گذشته دست ندامت می‌سود، لباس کوتاه و زندگی فقیرانه را می‌پسندید، در میان

۱. سفینةالبحار، ج ۲ / ص ۱۷۰، با حذف برخی فقرات.

ما که بود مانند یکی از ما بود، اگر چیزی از او می‌خواستیم می‌پذیرفت و اگر به حضورش می‌رفتیم ما را نزدیک خود می‌برد و از ما فاصله نمی‌گرفت، با این همه که هیچ به خودبندی نداشت آنقدر با هیبت بود که در حضورش جرأت تکلم نداشتیم و آنقدر عظمت داشت که چشمها را به طرفش بلند نمی‌کردیم، وقتی که لبخند می‌زد دندانهایش مانند یک رشته مروارید به نظر می‌آمد، اهل دیانت و تقوا را احترام می‌کرد و نسبت به بینوایان مهر می‌ورزید، نه نیرومند از او بیم ستم داشت و نه ناتوان از عدالتش نومید می‌شد. به خدا قسم یک شب به چشم خود دیدم که در محراب عبادت ایستاده بود در حالی که شب، تاریکی خود را همه جا کشیده بود، اشکهایش بر ریشش می‌غلتید، مانند مارگزیده به خود می‌پیچید و مانند مصیبت‌دیده‌ها می‌گریست. الآن مثل این است که آوازش را با گوشم می‌شنوم که می‌گفت: ای دنیا! آیا متعرض من شده‌ای و به من رو آورده‌ای؟ برو دیگری را بفریب، وقت تو نرسیده است، تو را سه طلاقه کرده‌ام و رجوعی در کار نیست، لذت تو ناچیز و اهمیت تو اندک است، آه آه از توشهٔ اندک و سفر طولانی و انیس کم.

سخن عدی که به اینجا رسید اشک معاویه سرازیر شد، وَجَعَل یَنْشِفُهُما بِکُمِّهِ شروع کرد با آستین خود اشک خود را پاک کردن. آنگاه گفت: خداوند رحمت کند علی را، همین‌طور بود که گفتی، اکنون بگو حالت تو در فراق او چگونه است؟ گفت: مانند زنی که فرزندش را در دامنش سر بریده باشند. معاویه گفت: آیا هیچ فراموشش می‌کنی؟ عدی گفت: مگر روزگار می‌گذارد فراموشش کنم؟!

شیخ مفید در ارشاد می‌نویسد: مدت امامت امیرالمؤمنین بعد از پیغمبر سی‌سال بود که از آن جمله فقط پنج سال و شش ماه متصدی امر خلافت بود. در این مدت کم مشغول زد و خورد با اهل نفاق و عده‌ای ظاهر مسلمان بود. تا آنجا که می‌گوید: وفات امیرالمؤمنین شب جمعه بیست و یکم ماه رمضان نزدیک طلوع فجر واقع شد و آن حضرت در اثر شمشیر پسر ملجم مرادی از دنیا رفت.

در کافی پس از آنکه وصیت مشروح و معروف امیرالمؤمنین را ذکر می‌کند (همان وصیتی که خطاب بود به فرزندان و اصحاب و سایر مردمی که آن وصیت تا روز قیامت به

آنها می‌رسد) می‌نویسد: در پایان آن وصیت گفت: **حَفِظَکُمُ اللهُ مِنْ اَهْلِ بَیْتٍ وَ حَفِظَ فیکُمْ نَبِیَّکُمْ** یعنی خداوند شما اهل‌بیت را محفوظ بدارد و با محفوظ و محترم بودن شما در میان امت، احترام پیغمبر را محفوظ بدارد. **أَسْتَوْدِعُکُمُ اللهَ** همهٔ شما را به خدا می‌سپارم.

درکافی می‌نویسد: از این پس یکسره کلمهٔ **لا اِله اِلّا الله** از زبانش قطع نشد تا روح مقدسش به عالم اعلی شتافت. صَلَواتُ اللهِ عَلَیْهِ وَ عَلیٰ آلِهِ الطّاهِرینَ.

احترام حقوق و تحقیر دنیا

از مجموع مقرراتی که اسلام در باب خیانتها و مظالم افراد دربارهٔ یکدیگر و دربارهٔ عدل و ظلم و وظایف حاکم و سائس و دربارهٔ قضاوت و وظایف قاضی و دشواری وظیفهٔ قاضی و دربارهٔ شاهد و در موارد دیگر دارد، معلوم می‌شود که از نظر این دین چه اندازه حقوق مردم نسبت به یکدیگر محترم و واجب‌الرعایه است.

اینجا سؤالی و شبهه‌ای در ذهنها پیدا می‌شود که چطور می‌شود در اسلام اینقدر حقوق محترم باشد و حال آنکه منطق اسلام ـ همان طوری که معلوم است ـ بر اساس تحقیر دنیا و متاع دنیاست. حقوق مردم بر یکدیگر مربوط به شئون زندگی همین دنیاست، مثلاً مربوط به این است که کسی مال دیگری را نبرد و نخورد، و اگر چیزی از نظر کسی بی‌قیمت باشد اموری هم که از توابع اوست بی‌قیمت خواهد بود. پس وقتی که خود دنیا و زندگی دنیا از نظر اسلام بی‌ارزش و بی‌احترام است، باید حقوقی هم که مربوط به این زندگی بی‌ارزش است ارزش و احترام نداشته باشد.

ارزش ذاتی و ارزش نسبی

پاسخ این است که اولاً بی‌ارزش بودن دنیا در نظر دین باید روشن شود که به چه معنی است. ابهام این مطالب منشأ خیلی شبهه‌ها و سؤالها از این قبیل می‌شود. ارزش داشتن و نداشتن یک چیز اگر از نظر خود آن چیز ملاحظه شود همه چیز با ارزش است؛ یعنی هر چیزی خودش برای خودش با ارزش است، زیرا هر چیزی مرتبه‌ای از هستی است و

هستی یک چیز برای خود آن چیز عین ارزش است و به تعبیر فلاسفه وجود مساوی با خیر است. اما اگر یک چیز را نه از نظر خود آن چیز بلکه از نظر رابطه‌اش با چیز دیگر و از نظر تأثیرش در یک هستی دیگر در نظر بگیریم، اینجاست که ممکن است چیزی نسبت به چیزی بی‌ارزش باشد، تأثیری در سود و زیان او نداشته باشد و ممکن است تأثیر منفی یا مثبت داشته باشد. اگر تأثیر مثبت داشته باشد، می‌گوییم این چیز برای آن چیز دیگر باارزش است. این نوع ارزش که ارزش نسبی است، یعنی ارزش چیزی برای چیزی است، باز دوگونه است: یک وقت ارزش آن شیء به تنهایی در نظر گرفته می‌شود، مثلاً می‌گوییم پول برای انسان با ارزش است، و یک وقت ارزش آن شیء برای یک شیء در مقایسه با ارزش یک شیء سوم در نظر گرفته می‌شود، مثلاً ارزش پول برای انسان در مقایسه با ارزش سلامت یا علم یا اخلاق برای انسان چه ارزشی است؟

اکنون می‌گوییم ارزش یک مشت ریگ یا یک پشه یا یک مگس از نظر یک نفر انسان، هیچ نیست زیرا بود و نبود او تأثیری به حال او ندارد. البته چنین چیز بی‌ارزشی حقی هم که به او تعلق دارد بی‌ارزش است. اما پول برای انسان با ارزش است، چون می‌تواند مفید به حال انسان واقع شود و کارگشای او گردد. اما همین پول در مقایسه با سلامت یا شرافت و مناعت، ارزش خود را از دست می‌دهد و شیئی بی‌ارزش می‌شود، نه کم ارزش بلکه بی‌ارزش؛ یعنی چنین نیست که مبلغ پول اگر زیاد باشد، با شرافت، ولو جزئی باشد، قابل مقایسه باشد. لهذا اگر کسی پول را دوست داشته باشد و از طرف دیگر همین شخص طبعی منیع و نفسی کریم داشته باشد، چنین شخصی تا آنجا در پی تحصیل پول می‌رود که شرافت و حیثیت و آبرویش محفوظ بماند، اما همین‌که پای لطمه خوردن به شرافت و مناعت به میان آمد از پول می‌گذرد، چه کم باشد و چه زیاد؛ تمام ثروت دنیا را هم که به او بدهند حاضر نیست به بهای شرافت و کرامت نفس بپذیرد. در نظر این شخص، پول یا مقام ارزش دارد اما نه در برابر آبرو و حیثیت و شرف؛ در این مقام بکلی ارزش خود را از دست می‌دهد، نه اینکه کمش برابری نمی‌کند ولی زیادش برابری می‌کند؛ نه، حتی زیاد آن با کم این هم برابری نمی‌کند.

علی علیه السلام حالت خودش و روحیهٔ خودش را این طور شرح می‌دهد:

وَ اللهِ لَوْ اُعْطیتُ الْاَقالیمَ السَّبْعَةَ بِما تَحْتَ اَفْلاکِها عَلیٰ اَنْ اَعْصِیَ اللهَ فی نَمْلَةٍ اَسْلُبُها جُلْبَ شَعیرَةٍ ما فَعَلْتُهُ.

به خدا قسم اگر تمام آنچه در زیر قبهٔ آسمان است به من بدهند برای اینکه به یک مورچه ظلم کنم به اینکه پوست جوی را از او بگیرم، نمی‌کنم [۱].

یعنی تمام دنیا در نظر من آن مقدار ارزش ندارد که به یک مورچه ظلم کنم.

علی در این جملهٔ خود ارزش دنیا و مُلک دنیا را پایین نیاورده، ارزش حق و عدالت را بالا برده. نمی‌خواهد بگوید دنیا و آنچه در زیر آسمان است چون خیلی بی‌قیمت است من آن را در ازای یک عمل کوچک ـ که ظلم به مورچه است ـ نمی‌خواهم، بلکه می‌خواهد بفرماید که ظلم اینقدر بزرگ است که تمام مُلک دنیا با کوچکترین افراد ظلم ـ که ظلم به مورچه است به گرفتن پوست جوی از دهانش ـ برابری نمی‌کند. سعدی در همین مضمون می‌گوید:

دنیا نیرزد آنکه پریشان کنی دلی　　　زنهار بد مکن که نکرده است عاقلی

سعدی هم نمی‌خواهد بگوید که دنیا اینقدر کم‌ارزش است که به یک پریشان کردن دل که چیز کوچکی است نمی‌ارزد؛ می‌خواهد بگوید پریشان کردن دل آنقدر مهم است که به بهای تمام دنیا هم نباید قبول کرد. این، معنی بی‌ارزشی مقایسه‌ای است.

دنیا که از نظر دین بی‌ارزش است، به معنی بی‌ارزشی مقایسه‌ای است؛ یعنی دنیا ارزش ندارد که شما به خاطر او اصول اخلاقی و اجتماعی و معنی انسانیت و بزرگواری را از دست بدهید، به خاطر منافع دنیوی و مادی دروغ بگویید، خیانت کنید، پیمان‌شکنی کنید، ظلم کنید، حقوق دیگران را پایمال کنید، ارزش ندارد که به خاطر مطامع و منافع دنیا دلها را پریشان کنید یا حتی حق مورچه‌ای را پایمال کنید.

منطق عالی انسانی

این منطق، منطق بسیار خوب و منطق بسیار عالی است. این غلط است که بگوییم دین گفته دنیا آنقدر بی‌قیمت است که حتی یک دروغ هم برایش نباید گفت، یک خیانت و ظلم هم برایش نباید کرد؛ تفسیر صحیحش این است که دین اینقدر به اصول و به حقوق و به عقیده و به ایمان و به اخلاق اهمیت می‌دهد که می‌گوید به خاطر اینها از دنیا و مافیها باید گذشت.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۲.

واقعاً هم همین است. اگر انسان و انسانیت و ارزشهای معنوی را درک کنیم، جز این نباید بگوییم. در همهٔ دنیا حتی مادی‌مسلک‌ها ناچارند به اصول و حقوق اهمیت بدهند، مطامع و منافع مادی را در مقابل عقیده و مسلک و اصول و حقوق کوچک بشمارند. این مطلب در زبان دین ـ که زبان مخصوصی هست ـ به بی‌ارزشی و بی‌اهمیتی دنیا تعبیر می‌شود. تنها با مبانی دین، این منطق را می‌توان به بشر داد و می‌توان بشر را معتقد کرد که عقیده و مسلک و اصول و حقوق، فوق منافع و مطامع است. اگر مبانی دین را از بشر بگیریم پایه و مبنایی برای این حقیقت که انسانیت برتر از منافع است باقی نمی‌ماند. دنیا را اگر فی‌حد نفسه در نظر بگیریم قطع نظر از اینکه بخواهیم به خاطر دنیا گناهی مرتکب شویم، اصولی را مخالفت کنیم، حقوقی را پایمال کنیم، از این نظر دنیا برای ما بسیار با ارزش است، به تعبیر رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم **اَلدُّنْیا مَزْرِعَةُ الْآخِرَة**[1] دنیا مزرعه و کشتگاه آخرت است، به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام **مَسْجِدُ اَحِبّاءِ اللهِ وَ مُصَلّیٰ مَلائِکَةِ اللهِ وَ مَهْبِطُ وَحْیِ اللهِ وَ مَتْجَرُ اَوْلِیاءِ الله**[2] است، کشتگاه آخرت است، مرکز عبادت خداست، محل هبوط و نزول وحی الهی است، تجارتخانهٔ اولیای خداست. چنین جایی را که نمی‌شود گفت جای بی‌فایده و بی‌ارزشی است.

دین با این منطق عالی خود ارزش دنیا را از آنچه هست و همه می‌فهمند پایین نیاورده، ارزش معنویت و تقوا و فضیلت و حقوق اجتماعی را که کمتر مردم به آن پی می‌برند معرفی کرده و بالا برده است. پس بی‌ارزشی دنیا بی‌ارزشی مقایسه‌ای است. بی‌ارزشی مقایسه‌ای با محترم بودن حقوق مربوط به زندگی دنیا منافات ندارد، بلکه عین احترام به حقوق است.

همان طوری که عرض کردم همین مقررات حقوقی محکم اسلام دلیل است بر اینکه بی‌ارزشی دنیا بی‌ارزشی مقایسه‌ای است. این اولاً.

منطق اجتماعی

ثانیاً در جواب آن سؤال عرض می‌کنم: اسلام مگر نمی‌خواهد جامعهٔ اسلامی باقی بماند؟ البته واضح است که می‌خواهد. حالا که می‌خواهد باقی بماند، مگر ممکن است که

۱. **کنوز الحقائق**، مناوی، باب دال.
۲. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۱۳۱.

جامعه‌ای بدون اینکه بر محور عدالت بچرخد و حقوق مردم در آن جامعه محفوظ باشد باقی بماند؟ مگر پیغمبر بزرگوار ما خودش نفرمود: اَلْمُلْکُ یَبْقیٰ مَعَ الْکُفْرِ وَ لا یَبْقیٰ مَعَ الظُّلْمِ یعنی اگر یک جامعه عادل و متعادل باشد قابل بقا هست هرچند مردمش کافر باشند، اگر ظلم و اجحاف در نتیجهٔ تفاوتها و پست و بلندی‌ها و ناهمواریها در جامعه‌ای پیدا شد آن جامعه باقی نمی‌ماند هرچند مردمش به حسب عقیده مسلمان باشند. قرآن پر است از آیاتی که می‌فرماید سبب هلاک فلان قوم و فلان قوم، ظلم آنها بوده. در یک جا می‌فرماید: وَ ما کانَ رَبُّکَ لِیُهْلِکَ الْقُریٰ بِظُلْمٍ وَ اَهْلُها مُصْلِحونَ[1] یعنی خداوند مردمی را اگر مصلح باشند هرگز به سبب یک ظلم هلاک نمی‌کند. مفسرین اغلب گفته‌اند این ظلم مقصود شرک است، چون شرک یکی از انواع ظلم است (اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظیمٌ)[2]؛ یعنی خدای تبارک و تعالی مردم را به سبب کفر و شرک هلاک نمی‌کند اگر خود آنها از لحاظ روابط اجتماعی و حقوق اجتماعی، مردمی عادل بوده باشند.

نقش حق و عدالت اجتماعی در امور معنوی

ثالثاً فرض می‌کنیم که بی‌ارزشی دنیا نسبی و بالمقایسه نیست، فرض می‌کنیم دنیا از نظر دین شر مطلق است. ولی در هر چیزی اگر تردید کنیم، در یک چیز نمی‌توانیم تردید کنیم و آن اینکه پیغمبران خدا برای چه هدف و چه مقصدی آمدند. آنها آمدند برای تعلیم یک سلسله عقاید پاک، برای پاکیزه کردن روح مردم (بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکارِمَ الْاَخْلاقِ)[3]، برای اینکه مردم را به اعمال خوب تشویق کنند و برای اینکه مردم را از کارهای زشت باز بدارند. از نظر دین یک رشته چیزها خوب است، پیغمبران آمدند برای دعوت به آن خوبها، یک رشته چیزها بد است، پیغمبران آمدند برای مبارزه با آن بدها. دستورهای دینی مجموعاً سه قسم است: اعتقادات، اخلاقیات، دستورهای عملی. دستورهای اعتقادی از قبیل ایمان به خدا، ایمان به سفرای الهی و پیغمبران خدا و اولیای خدا، ایمان به معاد و پاداش و کیفر. دستورهای اخلاقی مثل اینکه ما باید عفت و تقوا داشته باشیم، راضی و شاکر و صابر باشیم، عفو و حلم و گذشت داشته باشیم، با یکدیگر الفت و محبت داشته باشیم، اتحاد و اتفاق داشته باشیم، روح ما پاکیزه باشد، حسادت نداشته باشیم، کینه

---

۱. هود / ۱۱۷.
۲. لقمان / ۱۳.
۳. احیاء العلوم، ج ۲ / ص ۲۴۹.

نداشته باشیم، جبن و بخل نداشته باشیم، ظالم و بدخواه نباشیم. دستورهای عملی هم واضح است؛ دستورهایی به عنوان عبادات مقرر شده: نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و غیر اینها، و دستورهایی در باب معاشرت هست از قبیل احسان، صلهٔ ارحام، از قبیل اینکه دروغ نگوییم، غیبت نکنیم، فحش ندهیم، قتل نفس نکنیم، دستور رسیده به ترک شراب و قمار و ربا و ریا و غیره.

بالاخره اگر در هر چیزی شک و تردید کنیم، در اینها نمی‌توانیم شک و تردیدی داشته باشیم. در اینکه شارع اسلام آنچه را که خوب می‌داند می‌خواهد آنها واقع شود و آنچه را بد می‌داند می‌خواهد هرطور هست آنها واقع نشود، حرفی نیست.

حالا حساب کنیم ببینیم آیا اگر حقوق مردم محفوظ و جامعه عادل و متعادل باشد و تبعیض و محرومیت و احساس مغبونیت در مردم نباشد، عقاید پاک و اخلاق پاک و صفای قلب و اعمال خوب بیشتر پیدا می‌شود و زمینه برای وقوع معاصی و اخلاق رذیله و شیوع عقاید ناپاک کمتر است، یا اگر متعادل نباشد، و هرچه افراط و تفریط و اجحاف و مغبونیت و ناهمواری و اختلاف و تفاوت بیشتر باشد برای تزکیهٔ نفس و صفای روح بهتر است؟ کدام یک از اینها؟ یا شقّ سومی هست و آن اینکه اوضاع اجتماعی هرجور باشد هیچ تأثیری در این امور ندارد و حساب این امور بکلی جداست؟

هیچ عاقلی نخواهد گفت که هرچه جامعه از لحاظ حق و عدالت آشفته‌تر باشد، زمینه برای عقاید پاک و تزکیهٔ نفس و عمل صالح بهتر است. حداکثر این است که کسی بگوید بود و نبود عدالت و محفوظ بودن و نبودن حقوق، در این امور تأثیری ندارد. عقیدهٔ بسیاری از متدینین ما فعلاً شاید همین باشد که دو حساب است و ربطی به یکدیگر ندارد.

اگر کسی هم این طور خیال کند، باید به او گفت: زهی تصور باطل، زهی خیال محال! مطمئناً اوضاع عمومی و بود و نبود عدالت اجتماعی در اعمال مردم و اخلاق مردم و حتی در افکار و عقاید مردم تأثیر دارد. در هر سه مرحله تأثیر دارد: هم مرحلهٔ فکر و عقیده، هم مرحلهٔ خلق و ملکات نفسانی، هم مرحلهٔ عمل.

تأثیر عدالت اجتماعی در افکار و عقاید

اما در مرحلهٔ فکر و عقیده. ما وقتی که به ادبیات خودمان مراجعه می‌کنیم و آثار ادبی و اندیشه‌های شعرای عالیقدر خودمان را می‌بینیم، می‌بینیم که آنها در عین اینکه حقایق‌شناس بودند، به حکمتهایی پی برده‌اند، افکار لطیفی داشته‌اند، در عین حال در

بعضی موارد ترشحاتی از مغز و فکر اینها پیدا شده که باعث تعجب است. مثلاً می‌بینیم به مسئلهٔ بخت و شانس اهمیت فراوان داده‌اند، چیزی که بیشتر از هرچیز دیگر از آن دم زده‌اند بخت و شانس است، گفته‌اند خودت بخواب بختت بیدار باشد. در نظر اینها نام بخت که به میان می‌آید دیگر همه چیز از ارزش می‌افتد؛ علم، عقل، سعی و کوشش، فن و هنر و صنعت، زور بازو، همه هیچ اندر هیچ‌اند. می‌گویند: از بخت، کار ساخته است نه از عقل:

اوفتاده است در جهان بسیار　　　بی‌تمیز ارجمند و عاقل خوار

بخت خوب باشد، هنرمندی و لیاقت و کاردانی چه اثری دارد:

اگر به هر سر مویت دوصد هنر باشد　　　هنر به کار نیاید چو بخت بد باشد

سعی و عمل و کوشش چیست؟ اصل کار، بخت است: «دولت نه به کوشیدن است، چاره کم جوشیدن است.»

از این بوالعجب‌تر حدیثی شنو　　　که بی‌بخت، کوشش نیرزد دو جو

□

چندان که جهد بود دویدیم در طلب　　　کوشش چه سود چون نکند بخت یاوری

بخت و شانس خوب باشد، از زور و بازو چه کاری ساخته است:

چه کند زورمند وارون بخت　　　بازوی بخت به که بازوی سخت

□

به رنج بردن بیهوده گنج نتوان یافت　　　که بخت راست فضیلت نه زور و بازو را

همهٔ سخن از بخت است. حالا اگر از همین گویندگان اندیشمند عالیقدر بپرسیم: آقا این بخت چیست؟ آن را تعریف کنید، شما که اینقدر اسم بخت را می‌برید لابد آن را شناخته‌اید، اثری و نشانه‌ای از آن دارید، برای ما تعریف کنید، جوابی ندارند.

ریشهٔ پیدایش اندیشهٔ بخت

بلی یک اثر و یک نشانهٔ مبهم و یک جای پای مبهم دیده‌اند، از همان‌جا اعتقاد به بخت در آنها پیدا شده. چه دیده‌اند؟

در جامعه‌ای زندگی می‌کرده‌اند که افراد و اشخاص، عمری به سعی و عمل می‌گذرانده‌اند اما با محرومیت بسر می‌برده‌اند؛ در عوضْ بیکارها و عزیزهای بلاجهت می‌دیده‌اند برخوردار و مرفه؛ هرچه دیدند بی‌تمیز را ارجمند و عاقل را خوار دیدند، هرچه

دیدند این بود که بین هنر و لیاقت و کاردانی با حظ و حق و نصیب و بهره تناسب نیست. چون هرچه در جامعهٔ خودشان دیده‌اند این طور بوده، کم‌کم این مطلب که از مشهودات اجتماعی آنها گرفته شده است شکل یک فلسفه به خود گرفته به نام فلسفهٔ بخت؛ نام همهٔ این بی‌نظمی‌ها و مظالم را ـ فهمیده یا نفهمیده ـ بخت گذاشته‌اند و گاهی آن را به باد ناسزا گرفته‌اند. فکر بخت و فلسفهٔ بخت هیچ علتی ندارد جز مظالم و ناهمواریها و بی‌عدالتیهای اجتماعی. الهام‌کنندهٔ این فکر شیطانی، هرج و مرج‌ها و بی‌عدالتیهای اجتماعی است.

از این یک منبع که بگذریم، ما دو منبع الهام دیگر بیشتر نداریم. یکی دین است که شعرا گاهی از آیات قرآن و کلمات رسول اکرم و گاهی از کلمات ائمهٔ اطهار الهام می‌گرفتند. در همهٔ قرآن و کلمات پیغمبر و ائمه نامی از بخت و شانس نمی‌بینیم. منبع دیگر عقل و علم و فلسفه است. کتب فلسفه از قدیم هر وقت از بخت و اتفاق بحث کرده‌اند به عنوان یک موهوم از آن یاد کرده‌اند. پس این خیال دربارهٔ بخت با آن قدرت خارق‌العاده و عظیم از کجا پیدا شد که تصور شده قدرت بخت از عقل، از علم، کار، کوشش، هنر، صنعت، زور، از همه چیز بالاتر است؟

مبدأ الهام‌بخش این فکر شیطانی چیزی جز بی‌نظمی‌ها و پستی و بلندی‌های بی‌جهت و اولویتهای بلااستحقاق نیست. هر وقت عدالت اجتماعی متزلزل شود، استحقاقها رعایت نشود، حقوق مراعات نگردد، در تعویض مشاغل حسابهای شخصی و توصیه و پارتی مؤثر باشد، فکر بخت و شانس و امثال اینها قوّت می‌گیرد و توسعه پیدا می‌کند، چون معنی بخت این است که هیچ چیز شرط هیچ چیز دیگر نیست.

چقدر فرق دارد که کسی برای سعی و کوشش اثر قائل باشد، ایمان داشته باشد به اینکه **لَیْسَ لِلْاِنْسانِ اِلّا ما سَعیٰ**[1] و بین کسی که بگوید هرچه زحمت بکشی از کیسه‌ات رفته، هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست. چقدر فرق است بین اعتقاد **اِنَّ اللّٰهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ**[2] و بین اعتقاد به بخت. این یک مثال.

---

۱. نجم / ۳۹.

۲. رعد / ۱۱.

بدبینی به روزگار

باز در آثار ادبی خودمان منطقی می‌بینیم تحت عنوان شکایت از روزگار. چه فحشها و دشنامها که به روزگار داده نشده! غدّار خوانده شده، ظالم و ستمگر خوانده شده. هر نام زشتی که حکایت از جور و جفا و غدر و مکر و فریب بکند به روزگار داده‌اند، تا آنجا که برای روزگار یک نوع کینه و دشمنی مخصوصی نسبت به خوبان و نیکان قائل شده‌اند.

این روزگار مورد اعتراض، چرخ و فلک و زمین و زمان نیست بلکه روزگارِ همان گوینده یعنی محیط اجتماعی اوست، محیط خاص همان گوینده است نه روزگار بزرگ. این گفته‌ها همه انعکاس حالات شخصی و روحی و درونی گوینده است. یک شاعر آنچه می‌گوید تنها زبان حال شخصی و احساسات شخصی خودش هم نیست، زبان حال جامعه و زبان عصر خودش است. وقتی که کسی در اطراف خود هرچه ببیند ظلم ببیند، غدر ببیند و علت اصلی را تشخیص ندهد یا تشخیص بدهد و نتواند بگوید، عقدهٔ دلش را روی چرخ کج‌مدار و فلک کج‌رفتار خالی می‌کند. در نتیجهٔ این اوضاع و احوال، یک نوع بدبینی و سوءظن نسبت به دستگاه خلقت و آفرینش پیدا می‌شود؛ این خیال قوّت می‌گیرد که بنای روزگار بر ظلم نسبت به خوبان و نیکان است، و یک نوع عداوت و کینهٔ دیرینه‌ای بین روزگار و مردمِ خوب است. مردم قهراً به روزگار بدبین می‌شوند، به خلقت و آفرینش بلکه به مبدأ کائنات اظهار بدبینی می‌کنند، مثل ابن راوندی می‌گویند:

کَمْ عاقِلٍ عاقِلٍ اَعْیَتْ مَذاهِبُهُ   وَ جاهِلٍ جاهِلٍ تَلْقیٰهُ مَرْزوقا
هٰذَا الَّذی تَرَکَ الْاَوْهامَ حائِرَةً   وَ صَیَّرَ الْعالِمَ النِّحْریرَ زِنْدیقا

یعنی چقدر عاقلهای خیلی عاقل و فهمیده که راههای زندگی آنها را عاجز کرده، هرچه می‌روند به سعادت و خوشی نمی‌رسند، و چقدر جاهلهای احمق که می‌بینید صاحب همه چیزند، این است آن چیزی که عقلها را پریشان کرده و یک دانای باریک‌بین را زندیق و بی‌دین کرده است.

به هر حال اثر مستقیم بهم خوردن تعادل اجتماعی و تبعیضها و تفاوتهای بی‌جهت، یکی بهم خوردن نظم فکری و اعتقاد به هرج و مرج و بی‌اثر بودن عوامل واقعی سعادت یعنی علم و عقل و تقوا و سعی و عمل و هنر و لیاقت است که به عنوان فلسفهٔ بخت ظهور می‌کند و ما در ادبیات خودمان اثر آن را می‌بینیم، و یکی دیگر بدبینی و سوءظن به آفرینش و مبدأ مقدس خلقت است. این، اثر بی‌عدالتیهاست در عقیده و فکر.

عدالت اجتماعی و اخلاق فردی

اما اثر شیوع بی‌عدالتیهای اجتماعی در فساد اخلاق و ناراحتیهای روحی. اخلاق خوب و بد هم مثل همهٔ چیزهای دیگر دنیا سبب و علت دارد، بی‌جهت پیدا نمی‌شود. سرشت و طینت مؤثر است، اوضاع محیط و تلقینات محیط مؤثر است. یکی از اموری هم که قطعاً تأثیر دارد در فساد اخلاق و روحیه را مسموم و بیمار می‌کند، محرومیتها و احساس مغبونیت‌هاست. حسادتها، کینه‌ها، عداوتها، بدخواهی‌ها همه از همین جا پیدا می‌شود.

افراد استثنایی

البته افراد استثنایی هستند که مظلومیت و محرومیت در آنها تأثیر ندارد. اما آنها به همین دلیل فوق‌العادگی دارند که این جور مصونیتهای روحی در آنها هست. ایمان قوی جلو تأثیر بسیاری از عاملها را در روح می‌گیرد. افراد استثنایی در حدی بالاتر از حد افکار عموم هستند. در اینجا برای توضیح مطلب مثالی عرض می‌کنیم:

پدر و مادری در میان فرزندانشان هستند. در آن خانه غذا و میوه و شیرینی و لباس میان اهل خانه تقسیم می‌شود. فکر و قضاوت بچه‌ها و تأثراتی که در این گونه موارد پیدا می‌کنند با فکر و قضاوت پدر و مادر و نوع تأثری که به آنها دست می‌دهد فرق دارد؛ در یک سطح نیست، در دو سطح است.

اما آن احساسی که بچه‌ها نسبت به یکدیگر دارند: از بچه‌ها هرکدام ببیند سهم او از میوه یا غذا یا شیرینی یا لباس از سهم دیگری کمتر است ناراحت می‌شود، قهر می‌کند، گریه می‌کند، و چون احساس مظلومیت و محرومیت می‌کند درصدد انتقام برمی‌آید. لهذا لازم است پدران و مادرانی که به سعادت فرزندانشان علاقه‌مند هستند، میل دارند بچه‌هایشان از کودکی روحیهٔ سالم داشته باشند، از اول هیچ گونه تبعیضی بین آنها قائل نشوند. تبعیض، تخم اختلاف کاشتن است، تخم حسادت کاشتن است، تخم انتقام کاشتن است. تبعیض موجب می‌شود، هم روح آن بچهٔ محروم فشرده و آزرده و ناراحت بشود و هم آن بچهٔ عزیز کرده، متکی به غیر، ضعیف‌النفس، زودرنج، لوس و ننر بار بیاید. پدران و مادران اگر بچه‌هایشان از لحاظ جسم بیمار بشوند به طبیب مراجعه می‌کنند و اما توجه به سلامت روح و حفظ الصحهٔ روحی فرزندانشان ندارند، اینها را کوچک می‌شمارند در صورتی که اهمیت بهداشت و سلامت روح بچه از سلامت تن و بدنش کمتر نیست، بلکه به مراتب بیشتر است.

غرض این است: بچه‌ها چون در یک سطح فکر می‌کنند قهراً محرومیت یکی نسبت به دیگری در آنها اثر سوء می‌گذارد. اما پدر و مادر که فکر و عقلشان در سطحی بالاتر است، نوع دیگر فکر می‌کنند و نوعی دیگر محبت دارند. آنها از این جور محرومیتها و کم و زیادها رنج نمی‌برند، از اینکه میوه و شیرینی و غذا به آنها نرسد یا کمتر برسد ناراحت نمی‌شوند، احساس حقارت نمی‌کنند.

در اجتماع هم عیناً همین طور است؛ افراد استثنایی که پدر امت‌اند تحت تأثیر محرومیتها واقع نمی‌گردند، مظلومیت و محرومیت در آنها تأثیر ندارد، در عین مظلومیت و محرومیت مثل همان پدری که همیشه خیر فرزندان خودش را می‌خواهد باز آنها خیر امت را می‌خواهند.

رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم در اُحد در حالی که سنگ به پیشانی مبارکش زده بودند، دندانش را شکسته بودند، دست به دعا برداشته و می‌گفت:

اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمی فَاِنَّهُمْ لایَعْلَمونَ[1].

خدایا قوم من را هدایت کن و آنها را ببخش که آنها جاهلند.

علیّ مرتضی علیه السلام در موضوع فدک می‌فرماید:

فَشَحَّتْ عَلَیْها نُفوسُ قَوْمٍ وَ سَخَتْ عَنْها نُفوسُ قَوْمٍ آخَرینَ... وَ ما اَصْنَعُ بِفَدَکٍ وَ غَیْرِ فَدَکٍ وَ النَّفْسُ مَظانُّها فی غَدٍ جَدَثٌ، تَنْقَطِعُ فی ظُلْمَتِهِ آثارُها[2].

گروهی در آن طمع بستند و گروهی زهد ورزیدند... و من با فدک و یا غیر فدک چه کنم در حالی که فردا این بدن جایگاهش گور است و در آن تاریکی آثارش از هم گسیخته گردد.

آن که رست از جهان، فدک چه کند آن که جست از جهت، فلک چه کند

۱. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۱ / ص ۱۹۲.
۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.

آثار اخلاقی تبعیضها

این در افراد استثنایی است. اما سایر افراد مردم حالت همان فرزندان خانواده را دارند. تبعیضها، تفاوت گذاشتن‌ها روح یک عده را که محروم شده‌اند فشرده و آزرده و کینه‌جو و انتقام‌کش می‌کند و روح یک عدهٔ دیگر را که به صورت عزیز بلاجهت درآمده‌اند لوس، ننر و کم‌حوصله و زودرنج و بیکاره و اسراف‌کن و تبذیرکن می‌کند. در میان یک طبقه حسد و کینه و انتقام و نفرت و دشمنی و در طبقهٔ دیگر کم‌حوصلگی نسبت به کار، استقامت نداشتن، اسراف و تبذیر پیدا می‌شود. فکر کنید مجموعاً چه اوضاع و احوالی در اثر بی‌عدالتی در میان مردم پیدا می‌شود!

دعای معروفی هست از رسول اکرم که با این جمله شروع می‌شود:

اَللّٰهُمَّ اقْسِمْ لَنا مِنْ خَشْیَتِکَ ما یَحولُ بَیْنَنا وَ بَیْنَ مَعْصِیَتِکَ[۱].

پروردگارا، از خوف و خشیتت آن اندازه به ما نصیب ده که میان ما و نافرمانی‌ات حائل گردد.

دعاهای اسلامی یکی از بهترین و آموزنده‌ترین تعلیمات اخلاقی و معنوی است. چه نکته‌ها و لطایف روحی و اجتماعی بزرگ که با زبان دعا گفته می‌شود! جمله‌ای در همین دعا هست که: **وَ اجْعَلْ ثارَنا عَلیٰ مَنْ ظَلَمَنا** یعنی خدایا، انتقام ما را نسبت به آن کسان قرار بده که به ما ظلم کردند. این جمله نکتهٔ لطیفی دارد. رسول اکرم نفرمود خدایا از ستمگران ما انتقام بکش، فرمود: خدایا انتقامجویی ما را نسبت به آن کسان قرار بده که بر ما ظلم کردند.

«ثأر» یا «ثار» به معنی میل به مکافات دادن است و به اصطلاح حس انتقامجویی. می‌خواهد بفرماید در اثر اینکه ظلمی بر ما مردم می‌شود، قهراً روح ما فشرده و آزرده و انتقامجو و ثائر می‌شود. همین‌که این حالت در روح ما پیدا شد، هر وقت باشد و هرجا باشد و به هر راه باشد اثر خودش را خواهد کرد، مثل یک آتش زبانه خواهد کشید. امروز علمای معرفةالروح ثابت کرده‌اند که کینه‌ها و عداوتهایی که در روح پیدا می‌شود ممکن است موقتاً به اعماق روح فرو برود و انسان به حسب شعور ظاهر خود، آنها را فراموش کند و از

۱. عوالی اللئالی، ج ۱ / ص ۱۵۹ با اندکی اختلاف.

یاد ببرد اما واقعاً محو نمی‌شود؛ در همان اعماق روح، بی‌خبر از شعور ظاهر و عقل ظاهر مشغول فعالیت است که راهی پیدا کند و بیرون بیاید. رسول اکرم می‌گوید: خدایا این آتش که در دل ما هست و روزی زبانه خواهد کشید، دیگری را نسوزد، اگر می‌خواهد بسوزد همان کس را بسوزد که به ما ظلم کرده و سبب این آتش شده است. اگر بنا بشود انسان با عقل و اراده و شعور ظاهر خود انتقام بگیرد، انتقام شخصی را از شخصی دیگر نمی‌گیرد، اگر در بلخ آهنگری گناه کرده باشد در شوشتر سر مسگری را نمی‌برد. اما وقتی که انسان نه به فرمان عقل آزاد بلکه به فرمان آن عقده‌ها و کینه‌های ته‌نشین‌شده در اعماق روح بخواهد انتقام بگیرد، دیگر این ملاحظات در کار نیست.

رسول خدا می‌فرماید: خدایا ما را طوری کن که انتقامها و کینه‌های ما همان‌قدر باشد که دشمن را سرکوب کنیم؛ در اعماق روح ما در اثر بی‌عدالتیها و مظلومیتها و ناتوانیها عقده‌ها و ثأرها پیدا نشود که روح ما طبعاً فشرده و آزرده و عاصی و سرکش و بدخواه و ظالم بشود، از ظلم لذت ببرد، از لگدمال کردن مردم لذت ببرد.

اخلاق متعادل در جامعهٔ متعادل

اخلاق عالی عبارت است از اخلاق متعادل، موزون. مسلماً و مطمئناً اگر جامعه متعادل و موزون نباشد، اگر سازمان اجتماعی و مقررات اجتماعی و حقوق اجتماعی موزون و متعادل نباشد، اخلاق شخصی و فردی موزون نخواهد ماند. اثر عدم تعادل اجتماعی تنها در طبقهٔ عامهٔ مردم نیست که محرومند، طبقهٔ خاصه یعنی طبقهٔ ممتاز که مواهب را بیشتر به خود اختصاص داده‌اند هم زیان می‌برند؛ طبقهٔ عامه فشرده و عصبی می‌شوند و این طبقه، بیکاره و بی‌هنر و کم‌استقامت و ناشکر و کم‌حوصله و پرخرج.

علی علیه‌السلام دربارهٔ طبقهٔ خاصه در فرمان معروف مالک اشتر می‌نویسد:

> برای والی هیچ کس پرخرج‌تر در هنگام سستی، کم کمک‌تر در هنگام سختی، متنفرتر از عدالت و انصاف، پرتوقع‌تر، ناسپاس‌تر، عذرناپذیرتر، کم‌طاقت‌تر در شداید، از طبقهٔ خاصه نیست. همانا استوانهٔ دین و نقطهٔ مرکزی واقعی مسلمین و مایهٔ پیروزی بر دشمن، عامهٔ مردم می‌باشند. توجه تو همواره به عامهٔ مردم معطوف باشد نه به خاصه.

علی علیه‌السلام چقدر خوب روحیهٔ خاصه یعنی طبقهٔ ممتاز را که عزیزهای بی‌جهت اجتماع‌اند، توصیف و تشریح کرده است[1].

حدیثی است از رسول اکرم که فرمود: اِسْتَوُوا تَسْتَوِ قُلُوبُکُمْ معتدل و همسطح باشید و در میان شما ناهمواریها و تبعیضها وجود نداشته باشد، تا دلهای شما به هم نزدیک بشود و در یک سطح قرار بگیرد؛ یعنی اگر در کارها و موهبتها و نعمتهای خدا بین شما شکاف و فاصله افتاد، بین دلهای شما هم قهراً فاصله می‌افتد، آنوقت دیگر نمی‌توانید همدل و همفکر باشید و در یک صف قرار بگیرید، قهراً در دو صف مختلف قرار خواهید گرفت.

قرآن کریم می‌فرماید:

> وَ اعْتَصِموا بِحَبْلِ اللهِ جَميعاً وَ لا تَفَرَّقوا وَ اذْكُروا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْداءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلوبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْواناً[2].
>
> همه با هم به ریسمان الهی بچسبید و متفرق و متشتت نشوید. آن وقت را به یاد بیاورید که با هم دشمن بودید، نسبت به هم کینه و عداوت و حسادت داشتید، خداوند به وسیلهٔ اسلام دلهای شما را به هم مهربان کرد، صبح کردید در حالی که همه با یکدیگر برادر بودید.

این آیه، همان طوری که مضمونش معلوم است، در موضوع اتحادی است که دین اسلام به مردم داد.

راز موفقیت اسلام

در جلسهٔ پیش گفتم اسلام اگر تنها جنبهٔ اخلاقی می‌داشت مانند یک مکتب اخلاقی که

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳:
وَ لَيْسَ اَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ أَثْقَلَ عَلَى الْوالى مَؤُونَةً فِى الرَّخاءِ وَ أَقَلَّ مَعونَةً لَهُ فِى الْبَلاءِ وَ اَكْرَهَ لِلْاِنْصافِ وَ أَسأَلَ بِالْاِلْحافِ وَ أَقَلَّ شُكْراً عِنْدَ الْاِعْطاءِ وَ أَبْطَأَ عُذْراً عِنْدَ الْمَنْعِ وَ أَضْعَفَ صَبْراً عِنْدَ مُلِمّاتِ الدَّهْرِ، مِنْ أَهْلِ الْخاصَّةِ، وَ اِنَّما عَمودُ الدّينِ وَ جِماعُ الْمُسْلِمينَ وَ الْعُدَّةُ لِلْاَعْداءِ الْعامَّةُ مِنَ الْاُمَّةِ. فَلْيَكُنْ صِغْوُكَ لَهُمْ وَ مَيْلُكَ مَعَهُمْ.

۲. آل‌عمران / ۱۰۳.

کارش فقط پیشنهادهای اخلاقی و پند و نصیحت است، فقط به مواعظ و نصایح می‌پرداخت و کاری به ترکیب و سازمان اجتماعی نمی‌داشت، ممکن نبود که بتواند جامعه‌ای نو بسازد، جامعه‌ای متحد و همفکر و همدل که جریان تاریخ را عوض کند.

شک ندارد آن چیزی که دلها را به هم پیوند می‌دهد، عقیده و ایمان است. رسول خدا بزرگترین عامل وحدت را که وحدت در عقیده بود ایجاد کرد، مردم را در زیر پرچم **لا اله الاّ الله** آورد. اما تنها به ایمان و عقیده اکتفا نکرد، به موانع و اضداد وحدت هم توجه کرد، آن موانع و مشکلات را از میان برداشت، موجبات دوری دلها و موجبات کینه‌ها و حسدها و انتقامجویی‌ها یعنی تبعیضات حقوقی را از بین برد. البته وقتی که مقتضی موجود شد و موانع مفقود، وقتی که ایمان و عقیده بود و تبعیضات نبود، معلول که وحدت و الفت و هماهنگی است خود به خود پیدا می‌شود، برخلاف آنکه مقتضی موجود باشد مانع هم موجود باشد یا اینکه اگر مانع مفقود است مقتضی هم مفقود باشد.

پس نباید این طور فکر کرد که اسلام فقط به موجب اینکه عقیدهٔ واحدی ایجاد کرد، مردم را متحد کرد؛ نه، علاوه بر این، موانع و تبعیضات و شکافها و تفاوتها را هم از بین برد؛ اگر گفت: **تَعالَوْا اِلیٰ کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ اَلّا نَعْبُدَ اِلَّا اللهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً** بیایید به سوی یک عقیده و ایمان که برای همه به یک نسبت خوب است، برای همه حقیقت است، برای همه خیر است، اگر این را گفت و توحید را پیشنهاد کرد، پشت سرش هم گفت: **وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ**[۱]، مساوات و برابری را هم پیشنهاد کرد.

پیغمبر اکرم در حجةالوداع فرمود:

اَیُّهَا النّاسُ اِنَّ رَبَّکُمْ واحِدٌ وَ اِنَّ اَباکُمْ واحِدٌ، کُلُّکُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تُرابٍ، لا فَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلیٰ عَجَمِیٍّ اِلّا بِالتَّقْویٰ.

ایها الناس! خدای همه یکی، پدر همه یکی است، همه فرزند آدم هستیم، آدم هم از خاک به وجود آمده، پس همه از خاک به وجود آمده‌ایم، ملاک شرافت جز تقوا چیزی نیست، عربها خیال نکنند که نژاد عرب بر عجم برتری دارد، هیچ نژادی بر هیچ نژادی فضیلت ندارد، برتری فقط و فقط به تقوا و درستی است. بعد فرمود: **اَلا هَلْ بَلَّغْتُ؟** آیا تبلیغ کردم؟

---

۱. آل‌عمران / ۶۴: گروهی گروه دیگر را غیرخدا ارباب خود نگیرند.

قالوا نَعَمْ همه گفتند: بله یا رسول الله. بعد فرمود: فَلْيُبَلِّغِ الشّاهِدُ الْغائِبَ[۱] پس حاضرین به غایبین برسانند، نسل حاضر به نسلهای آینده و هر نسلی به نسل بعد برساند.

تأثیر عدالت در رفتار عمومی

از همین جا می‌توان فهمید که بود و نبود عدالت در رفتار مردم هم تأثیر دارد، زیرا وقتی که در عقاید و اخلاق تأثیر داشت قهراً در اعمال هم تأثیر دارد. قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ[۲] هرکسی مطابق آنچه که فکر می‌کند و عقیده دارد و مطابق حالاتی که در روحش هست عمل می‌کند. ریشهٔ اعمال آدمی در روح اوست.

گذشته از اینکه بی‌عدالتی و تفاوت و تبعیض و احساس غبن و محرومیت اجتماعی این آثار را دارد که ذکر شد، خود فقر و احتیاج ـ سببش هرچه باشد، خواه بی‌عدالتی یا چیز دیگر ـ یکی از موجبات گناه است؛ اگر ضمیمه بشود با احساس مغبونیت و محرومیت، دیگر بدتر؛ اگر ضمیمه بشود با حسرت‌کشیدن‌های تجملات عده‌ای، باز از آن هم بدتر، آنوقت همیشه خواهد گفت:

سخن درست بگویم نمی‌توانم دید   که می خورند حریفان و من نظاره کنم

همین «نمی‌توانم دید» سبب سرقتها می‌شود، سبب رشوه‌گیری‌ها می‌شود، سبب اختلاسها و خیانتها به اموال عمومی می‌شود، سبب گناهها می‌شود، سبب غلّ و غشّ و تقلب در کارها می‌شود؛ سبب می‌شود که افرادی برای اینکه خود را به دسته‌ای دیگر برسانند، رشوه بخورند، دزدی بکنند، زیر حساب مردم بزنند و همین‌طور...

علی علیه‌السلام به فرزند عزیزش محمد، معروف به ابن الحنفیّه، دربارهٔ فقر می‌فرماید:

> يا بُنَيَّ اِنّي اَخافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ، فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنْهُ فَاِنَّهُ مَنْقَصَةٌ لِلدّينِ، مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ، داعِيَةٌ لِلْمَقْتِ[۳].

فرزند عزیزم! من از دیو مهیب فقر بر تو می‌ترسم، از او به خدا پناه ببر، فقر موجب نقصان دین است. «فقر موجب نقصان دین است» یعنی چه؟ یعنی فقر گناه است؟ نه، فقر گناه

---

۱. تحف‌العقول، ص ۳۴.
۲. اسراء / ۸۴.
۳. نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱۹

نیست، اما فقر آدمی را که ایمان قوی نداشته باشد زود وادار به گناه می‌کند. بسیاری از گناهان هست که از فقر و احتیاج ناشی می‌گردد، لذا رسول اکرم صلّی الله علیه و آله فرمود: **کادَ الْفَقْرُ اَنْ یَکونَ کُفْراً**[۱] فقر نزدیک به سرحد کفر است. فقر، روح را عاصی و عزیمت را ضعیف می‌کند.

اثر دیگر فقر را فرمود: **مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ** فقر فکر را پریشان و دهشت‌زده می‌کند. عقل و فکر در اثر احتیاج و فقر و نبودن وسایل زندگی تعادل خود را از دست می‌دهد، انسان دیگر نمی‌تواند خوب در قضایا فکر کند؛ همان طوری که مصیبتها تولید پریشانی فکر وخیال می‌کند.

تدبیر صواب از دل خوش باید جست   سرمایهٔ عافیت کفاف است نخست

شمشیر قوی نیاید از بازوی سست   یعنی ز دل شکسته تدبیر درست

البته باز افرادی استثنایی هستند که این طور نیستند؛ حوادث در آنها تأثیر ندارد، مصیبت در آنها تأثیر ندارد. اما همه که این طور نیستند.

اثر سوم، فرمود: **داعِیَةٌ لِلْمَقْتِ** یعنی فقر سبب ملامت و سرکوبی و تحقیر مردم و در نتیجه سبب پریشانی روح و موجب عقده‌ای شدن انسان می‌گردد. یا شاید مقصود این جمله این است که تو با مردم عداوت پیدا خواهی کرد و مردم را مسئول بدبختی خود خواهی خواند.

سخن خود را ختم می‌کنم به سخنانی از یکی از بزرگترین صحابهٔ امیرالمؤمنین علی علیه السلام به نام صعصعة بن صوحان عبدی. صعصعه خودش مرد بزرگواری است، از خواص اصحاب مولای متقیان است. حضرت به او علاقه داشتند. مرد خطیب و سخنوری بود. جاحظ در **البیان و التبیین** او را به قدرت بیان و قوّت منطق وصف می‌کند و می‌گوید: «وَ اَدَلُّ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ اسْتِنْطاقُ عَلِیٍّ لَهُ» از هر دلیلی بالاتر بر اینکه صعصعه مردی سخنور و خطیب بوده این است که علی بن ابیطالب گاهی تکلیف می‌کرد به او که خطابه ایراد کند و او حرکت می‌کرد و در حضور علی به ایراد خطابه می‌پرداخت.

صعصعه دربارهٔ علی یک سخن کوتاه دارد در روز اول خلافت، و سخنی دیگر دارد دربارهٔ آن حضرت در حالی که در اثر ضربت خوردن به شمشیر مرادی، حضرت در بستر افتاده بود، و سخنی هم دارد مفصل بعد از دفن آن حضرت. در روز اول خلافت رو کرد به

۱. بحارالانوار، ج ۷۲ / ص ۲۹

آن حضرت و گفت:

زَیَّنْتَ الْخِلافَةَ وَ ما زانَتْکَ، وَ رَفَعْتَها وَ ما رَفَعَتْکَ، وَ هِیَ اِلَیْکَ اَحْوَجُ مِنْکَ اِلَیْها[1].
یا امیرالمؤمنین! تو به خلافت زینت و افتخار دادی اما خلافت برای تو زینت و افتخاری نیست، مقام خلافت با خلیفه شدن تو بالا رفت اما خلافت مقام تو را بالا نبرد، خلافت به تو محتاجتر است از تو به خلافت.

جملهٔ دوم بعد از ضربت خوردن امیرالمؤمنین بود. صعصعه مثل همهٔ یاران خاص آن حضرت فوق‌العاده متأثر بود؛ آمد بلکه بتواند عیادتی بکند، مجال نیافت. به وسیلهٔ کسی که در اتاق بیمار رفت و آمد می‌کرد سوز دل و پیام محبت خود را با این دو جمله بیان کرده گفت: سلام مرا به آقا برسان، بگو صعصعه می‌گوید:

یَرْحَمُکَ اللّٰهُ یا اَمیرَالْمُؤْمِنینَ حَیّاً وَمَیِّتاً، فَلَقَدْ کانَ اللّٰهُ فی صَدْرِکَ عَظیماً، وَلَقَدْ کُنْتَ بِذاتِ اللّٰهِ عَلیماً.
رحمت خدا در حیات و ممات شامل حال تو باشد یا امیرالمؤمنین! خداوند در اندیشهٔ تو بسیار بزرگ بود، تو عارف و شناسای ذات خدا بودی.

پیغام صعصعه به حضرت رسید، فرمود: از طرف من به صعصعه بگویید:

وَ اَنْتَ یَرْحَمُکَ اللّٰهُ، فَلَقَدْ کُنْتَ خَفیفَ الْمَؤونَةِ کَثیرَ الْمَعونَةِ[2].
خدا تو را رحمت کند ای صعصعه! تو خوب یار و یاوری برای من بودی؛ کم‌توقع، کم زحمت، کم خرج بودی؛ از آن طرف پرکار، خدوم و فداکار بودی.

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲ / ص ۱۷۹
۲. بحارالانوار، ج ۴۲ / ص ۲۳۴

سخن سومش بعد از دفن حضرت است. بدن مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام را شب دفن کردند. به ملاحظاتی جز افراد معدودی از خواص اصحاب کسی دیگر در تشییع جنازه و هنگام دفن نبود. یکی از آنها همین صعصعه بود. همین‌که از دفن فارغ شدند، آمد کنار قبر، یک دست را روی قلب خود گذاشت، با دست دیگر مشتی خاک برداشت و بر سر ریخت، گفت: «بِاَبی اَنْتَ وَ اُمّی یا اَمیرَالْمُؤْمِنینَ» پدر و مادرم به قربانت، هَنیئاً لَکَ یا اَبَا الْحَسَنِ این مردن با این‌همه سعادت و پاکی، با این مقام در نزد حق، گوارای تو باد! بعد جمله‌هایی دارد: «فَلَقَدْ طابَ مَوْلِدُکَ وَ قَوِیَ صَبْرُکَ وَ عَظُمَ جِهادُکَ وَ رَبِحَتْ تِجارَتُکَ وَ قَدِمْتَ عَلیٰ خالِقِکَ» تا آنجا که می‌گوید: «فَاَسْاَلُ اللّهَ اَنْ یَمُنَّ عَلَیْنا بِاقْتِفائِنا اَثَرَکَ وَ الْعَمَلِ بِسیرَتِکَ» از خدا مسئلت می‌کنم که بر ما منت بگذارد که موفق بشویم از تو پیروی کنیم. «فَقَدْ نِلْتَ ما لَمْ یَنَلْهُ اَحَدٌ وَ اَدْرَکْتَ ما لَمْ یُدْرِکْهُ اَحَدٌ» تو به چیزی رسیدی که احدی نرسید، به مقامی نائل شدی که کسی نائل نشد.

در آخر باز تکرار می‌کند و می‌گوید: «فَهَنیئاً لَکَ یا اَبَا الْحَسَنِ» گوارا باد تو را ای ابوالحسن! «لَقَدْ شَرَّفَ اللّهُ مَقامَکَ» خدا مقام تو را خیلی شریف و بزرگوار قرار داد. «فَلا حَرَّمَنَا اللّهُ اَجْرَکَ وَ لا اَضَلَّنا بَعْدَکَ، فَوَ اللّهِ لَقَدْ کانَتْ حَیاتُکَ مَفاتِحَ لِلْخَیْرِ وَ مَغالِقَ لِلشَّرِّ» خدا ما را از اجری که به وسیلهٔ تو باید ببریم محروم نکند، خدا ما را بعد از تو گمراه نکند، به خدا قسم که زندگی تو کلیدهایی بود برای خیر، قفلهایی بود برای شر و بدبختی. «وَ لَوْ اَنَّ النّاسَ قَبِلوا مِنْکَ لَاَکَلوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ وَ لٰکِنَّهُمْ آثَرُوا الدُّنْیا عَلَی الْآخِرَةِ» اگر مردم سخن تو را شنیده بودند و اگر تو را می‌شناختند، از آسمان و از زمین، از بالای سر و از زیر قدمهای آنها نعمتهای الهی می‌جوشید، ولی افسوس که قدر تو را نشناختند، دنیای دنی آنها را فریب داد.

«ثُمَّ بَکیٰ بُکاءً شَدیداً وَ اَبْکیٰ کُلَّ مَنْ کانَ مَعَهُ»[1] بعد خودش گریست گریستن شدیدی، و هرکه را در آنجا بود گریانید.

---

۱. بحارالانوار، ج ۴۲ / ص ۲۹۵ و ۲۹۶ و در آن بجای «اَضَلَّنا» «اَذَلَّنا» آمده، یعنی خدا ما را بعد از تو خوار و ذلیل نکند.

تفاوتهای بجا و تفاوتهای بیجا *

در این جلسه می‌خواهم در تشریح و توضیح معنی عدالت و مساوات صحبت کنم و این جهت را توضیح بدهم که آن تفاوت و اختلاف و تبعیض که با عدالت مغایر است چیست؟ آیا هر نوع تفاوتی که در جامعه بین افراد باشد مخالف عدالت است؟ و آیا مقتضای عدالت این است که افراد هیچ امتیازی بر یکدیگر نداشته باشند؟ یا آنکه مقتضای عدالت این است که افراد نسبت به یکدیگر امتیاز بیجا نداشته باشند، تفاوت و تبعیض ناروا در میانشان نباشد؟ و اگر مقصودْ این دوم است، سؤال دومی پیش می‌آید و آن اینکه ملاک بجا بودن و بیجا بودن و روا بودن و ناروا بودن چیست؟ امتیازات و تفاوتها بر چه اساسی اگر باشد بجا و رواست و بر چه اساسی اگر باشد ناروا و بیجاست؟

تعریف عدالت از نظر علی علیه السلام

در جلسهٔ اول، کلامی از علی علیه السلام در جواب سؤالی که از آن حضرت دربارهٔ عدل و جود شده بود نقل کردم. سؤال این بود: آیا جود افضل است یا عدل؟ جوابی که حضرت داده بودند این بود که عدل افضل است. دو دلیل هم ذکر کرده بودند: یکی اینکه عدل هر چیزی را در محل خود قرار می‌دهد و اما جود اشیاء را از محل خود خارج می‌کند. نفرمود که عدل به این دلیل از جود بهتر است که همهٔ مردم را در یک ردیف و یک صف قرار

* این سخنرانی در ۲۳ رمضان ۱۳۸۱ هجری قمری (۱۳۴۱ هجری شمسی) ایراد شده است.

می‌دهد و هیچ فرقی بین آنها نمی‌گذارد، فرمود: عدل به این دلیل از جود افضل است که هر چیزی را در جای خود و محل خود قرار می‌دهد.

مولوی می‌گوید:

عدل، وضع نعمتی در موضعش — نی به هر بیخی که باشد آبکش
ظلم چبود وضع در ناموضعی — که نباشد جز بلا را منبعی
عدل چبود آب ده اشجار را — ظلم چبود آب دادن خار را

پس جواب امیرالمؤمنین دربارهٔ عدل و جود مبتنی بر این است که مقتضای عدالت این نیست که الغای همهٔ تفاوتها بین افراد بشود، مقتضای عدالت رعایت استحقاقهاست. اینجاست که ـ همان طوری که عرض کردم ـ سؤال دوم پیش می‌آید که ملاک استحقاق و عدم استحقاق، بجا بودن و بیجا بودن چیست؟

جامعه مانند یک اندام زنده است

مقدمتاً مطلبی عرض می‌کنم و بعد وارد جواب این سؤال می‌شوم. از بهترین و جامعترین تشبیهات، تشبیه جامعه است به پیکر زنده. همان‌طوری که پیکر، مجموعه‌ای از اعضا و جوارح است و هر عضوی کار و وظیفه‌ای دارد، جامعه هم از مجموع افراد تشکیل می‌شود و مجموع کارهای مورد احتیاج جامعه به صورت شغلها و حرفه‌ها میان اصناف و افراد تقسیم می‌شود. اعضا و جوارح پیکر، هر کدام در مقام و درجه‌ای هستند: یکی فرمان می‌دهد و یکی فرمان می‌پذیرد، یکی مقام عالی را در پیکر اشغال کرده یکی مقام دانی را. جامعه نیز همین طور است؛ یعنی هر جامعه‌ای با هر رژیم و سیستمی اداره بشود، از یک نوع تقسیم کار و تقسیم مشاغل و وظایف و حتی یک نوع درجه‌بندی و طبقه‌بندی ـ که یکی فکر کند و نقشه بدهد و دیگری اجرا کند، یکی فرمان بدهد و یکی دیگر فرمان بپذیرد، یکی پست عالی را اشغال کند و یکی پست دانی را ـ چاره و گزیری نیست. جامعه با هر نظام و سیستمی اداره بشود، یک نوع ارگانیزم مخصوص خواهد داشت.

پیکر، سلامت و بیماری دارد، جامعه نیز سلامت و بیماری دارد؛ پیکر تولد و رشد و انحطاط و موت دارد، جامعه نیز همین طور است؛ پیکر اگر سالم باشد بین اعضای آن همدردی هست، جامعه نیز اگر سالم و زنده و دارای روح اجتماعی باشد همین طور است.

این تشبیه و تعبیر از سخنان رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم است که فرمود:

مَثَلُ الْمُؤمِنینَ فی تَوادُدِهِمْ وَ تَراحُمِهِمْ کَمَثَلِ الْجَسَدِ اِذَا اشْتَکیٰ بَعْضٌ تَداعیٰ لَهُ سائِرُ أعْضاءِ جَسَدِهِ بِالْحُمَّی وَ السَّهَرِ [۱]

مَثَل مؤمنین از لحاظ علایق و عواطف متبادل که بین ایشان هست مَثَل تن است: یک عضو که به درد می‌آید سایر اعضا یکدیگر را به همدردی می‌خوانند و تب و بی‌خوابی پیدا می‌شود.

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

باز هم وجه شبه‌ها و قدر مشترک‌ها بین جامعه و پیکر هست.

معمولاً در تشبیه‌ها که چیزی به چیزی تشبیه می‌شود یک یا دو و حداکثر سه وجه شبه بین آندو هست، اما این تشبیه یعنی تشبیه جامعه به پیکر از آن تشبیه‌هاست که بیش از ده وجه شبه هست و شاید بتوان ده‌ها وجه شبه ذکر کرد. ممکن است این تشبیه از نظر جامعیت تشبیه بی‌نظیری باشد.

در عین حال که این تشبیه چنین تشبیه جامعی است، این طور نیست که پیکر و جامعه از همه جهت مثل هم باشند، مواردی هست که حکم جامعه و حکم پیکر دوتاست. امشب برای اینکه عدالت را معنی کنم، بعضی قسمتها که بین پیکر و جامعه فرق است عرض می‌کنم.

اختلاف جامعه با اندام زنده

یکی از موارد اختلاف این است که اعضای پیکر، هر کدام محل ثابت و مقام معلومی دارند، تغییر محل و مقام و پست و شغل نمی‌دهند، اما افراد اجتماع این‌طور نیستند. مثلاً هر کدام از چشم و گوش و دست و پا یک عضوند و یک مقام ثابت دارند و یک وظیفه دارند: چشم همیشه چشم است و گوش همیشه گوش، کار چشم همیشه دیدن است و کار گوش همیشه شنیدن، همچنین دست همیشه دست است و پا، پا. امکان ندارد که مثلاً گوش بتواند در اثر ابراز لیاقت، پست چشم را اشغال کند و چشم به واسطهٔ کوتاهی در انجام وظیفه تنزل مقام پیدا کند و در جای گوش قرار گیرد یا دست، پا بشود و پا، دست. همچنین سایر اعضا و جوارح از قلب و مغز و ریه و کبد و کلیه و معده و روده، هر کدام

۱. **مسند احمد**، ج ۴ / ص ۲۷۰ با اندکی اختلاف.

مقامی ثابت و غیر قابل تغییر دارند و هر کدام فقط برای یک وظیفه ساخته شده‌اند نه بیشتر، و جز آن یک وظیفه وظیفهٔ دیگر از آنها ساخته نیست.

اعضای پیکر اجتماع چطور؟ آیا افراد هم مثل اعضا وجوارحند؟ هر فردی و هر دسته‌ای فقط و فقط یک مقام ثابت دارند در اجتماع؟ فقط برای یک کار ساخته شده‌اند و بیش از یک کار و یک وظیفه از آنها ساخته نیست؟ و همان‌طوری که وظیفهٔ چشم و وظیفهٔ گوش و وظیفهٔ دست و پا و قلب و مغز و ریه و کلیه و کبد معلوم و مشخص است، وظایف افراد و اصناف هم مشخص است؟ افراد هر صنفی باید به شغل معین مربوط به همان صنف بپردازند و نمی‌توانند یا حق ندارند وارد صنف دیگر و شغل دیگر بشوند؟ یا این طور نیست؟

واضح است که این طور نیست، زیرا اعضا و جوارح هیچ‌کدام از خود عقل و اراده‌ای و تشخیص و استقلال و اختیار و انتخاب و سلیقهٔ مخصوصی ندارند، مسخَّر آن روحی هستند که بر پیکر حکمفرماست، مظهر تامّ و تمام **لایَعْصونَ اللهَ ما اَمَرَهُمْ**[1] هستند. اما افراد نسبت به اجتماع این طور نیستند. درست است که اجتماع هم روح و حیاتی دارد ولی روح اجتماعی این اندازه بر اعضای پیکر خود یعنی افراد، تسلط و سیطره ندارد؛ افراد نیز آن اندازه مسخَّر روح اجتماع نیستند.

معنی مدنیّ بالطبع بودن انسان

حکما از زمانهای بسیار قدیم گفته‌اند انسان مدنیّ بالطبع است، یعنی انسان طبیعتاً اجتماعی است. بعدها حکمای دیگر آمده‌اند و این جمله را شکافته‌اند که مقصود از اینکه انسان طبیعتاً و ذاتاً اجتماعی است چیست؟ اگر مقصود این است که انسان این فرق را با نباتات و حیوانات ـ البته بعضی حیوانات ـ دارد که استعدادهایی که در انسان هست و کمالاتی که برای انسان مترقّب است جز در پرتو زندگی اجتماعی میسر نمی‌شود و احتیاجات زندگی انسان جز با تمدن رفع شدنی نیست، البته مطلب درست است. و اما اگر مقصود این است که زندگی اجتماعی امری است غریزی و طبیعی و قهری و بیرون از دایرهٔ انتخاب و اختیار، همان‌طوری که بعضی حیوانات از قبیل زنبور عسل و موریانه و مورچه این طور هستند و به حسب غریزه طوری ساخته شده‌اند که قهراً و به طور خودکار

۱. تحریم / ۶.

با هم زندگی می‌کنند و افراد مختلف آنها به طوری مقهور و مسخّر زندگانی اجتماعی و انجام وظیفهٔ مخصوص به خود هستند که عضو نسبت به روح پیکر مسخّر و مقهور است؛ اگر مقصود از اینکه انسان مدنیّ بالطبع است این است، این درست نیست، زندگی اجتماعی انسان این گونه نیست. پس اگر مقصود این است که انسان بدون اجتماع و به صورت انفراد قادر به ادامهٔ زندگی نیست، بعلاوه در انسان نیازها و استعدادها نهفته است که جز در پرتو زندگی اجتماعی به ظهور و فعلیت نمی‌رسد و این استعدادها و نیازها در متن خلقت انسان نهاده شده و همینها انسان را به سوی زندگی اجتماعی می‌راند و می‌خواند، البته مطلب درستی است، ولی این جهت با استقلال نسبی عقل و ارادهٔ فرد و انتخابی بودن آن منافات ندارد. پس می‌توانیم بگوییم زندگی اجتماعی انسان قراردادی و انتخابی است؛ انسان زندگی اجتماعی را برای خود به حکم عقل و اراده انتخاب و اختیار کرده است.

ژان ژاک روسو، دانشمند و مفکّر بزرگ اجتماعی قرون اخیر، کتابی نوشته به نام **قرارداد اجتماعی** مبنی بر همین نظریه که زندگی اجتماعی انسان قراردادی است، با توافق و قرار به وجود آمده، قهری و غریزی نیست. هر چند نظریهٔ روسو بر نفی اجتماعی بودن انسان به طور کلی، قابل قبول نیست، اما در اینکه انتخاب افراد نیز نقشی دارد از نظر ما سخنی نیست. فعلاً نمی‌خواهم به این مطلب که مطلبی فلسفی است بپردازم.

غرضم این است که در عین کمال مشابهت بین جامعه و پیکر، این فرق هم در کار است که اعضای پیکر هر کدام محلی ثابت و مقامی معلوم و غیر قابل تخلّف و وظیفه‌ای معین و مشخص دارند و از آن تجاوز نمی‌کنند؛ برای هر کدام معین است که چه عضوی باشد و چه مقامی داشته باشد و چه حق و وظیفه‌ای دارد، بر خلاف افراد اجتماع که این طور نیستند. اعضای پیکر فقط حق عضویت خاصی را دارند که هستند، اما افراد اجتماع حق هر گونه عضویتی را دارند و این حق به سبب فعالیت و لیاقت مشخص می‌شود. تکلیف افراد از نظر اینکه چه عضوی باشند و چه مقام و درجه‌ای داشته باشند و از نظر اینکه چه نوع شغل و خدمتی باید به اجتماع بکنند، به شکل غریزی و طبیعی معین نیست، فرد نسبت به جامعه مقام معین ندارد، میدان عمل فرد وسیع است، جلوش باز است، محدود به یک وظیفهٔ خاص نیست، اختیار و انتخاب و آزادی و سلیقه و در نتیجه مقامها و شغلها و پستها قابل تعویض و تبدیل و تغییر است، اعضای پیکر اجتماع متبادل می‌شوند، جاها را عوض می‌کنند، قانون خلقت به پیشانی احدی ننوشته تو باید حتماً فلان

عضو باشی، در فلان حد و مقام باشی، فلان وظیفه را انجام دهی، به پیشانی هیچ کس نوشته نشده تو باید فلان کار و فلان شغل را داشته باشی، آن یکی فلان کار و فلان شغل دیگر را، تو باید معلم باشی و آن یکی معمار و آ ن یکی نجار و آن یکی تاجر و آن یکی زارع و آن یکی طبیب و آن یکی داروساز و آن یکی مهندس برق و آن یکی مهندس ساختمان و غیره، آن طوری که در پیشانی چشم و گوش و زبان و دست و پا نوشته شده که باید چه چیزی باشند.

خلاصه اینکه در پیکر به طور طبیعی تقسیم کار شده و به طور طبیعی درجه‌بندی و به طور طبیعی جاها همه معین شده، اما در اجتماع این کار باید به دست خود بشر بشود، خودشان میان خودشان کارها را تقسیم و درجه‌بندی کنند. میدان عمل هم برای همه وسیع است، همه انسانند، همه عقل دارند، همه اراده و اختیار دارند، همه برای خود شخصیت قائلند.

اینجاست که سؤال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه کارها را میان خود چه جور تقسیم کنند؟ وظیفه بندی‌ها و درجه بندی‌ها که قهراً بالا و پایین و عالی و دانی دارد، بر چه اساسی صورت گیرد؟ افراد را روی چه ملاک و مبنایی در اجتماع جا بدهند؟ بشر از چه راهی وارد شود برای تقسیم کار و برای درجه بندی؟ آیا باید قرعه بکشند و با قرعه معین کنند؟!

فقط یک راه هست و آن اینکه اکراه و اجباری در کار نباشد، همه را آزاد بگذارند و میدان زندگی شکل میدان مسابقه بلکه میدانهای مسابقه را پیدا کند، افراد مختلف همه حق شرکت در مسابقه را داشته باشند، هر کسی متناسب با ذوق و استعداد خودش و متناسب با لیاقت و فعالیت خودش مقام و شغل و کاری را حیازت کند.

تنازع بقا یا مسابقهٔ بقا

بعضی زندگی را به میدان جنگ تشبیه می‌کنند، می‌گویند زندگی تنازع بقاست. تعبیر بهتر و کاملتر این است که بگوییم زندگی مسابقهٔ بقاست. کلمهٔ «تنازع بقا» مفهوم جدال و مخاصمه می‌دهد. به زعم بعضی، زندگی جز جنگ و جدال نیست، اصل اول در زندگی انسان تخاصم و دشمنی است، تعاونها و تسالمها به وسیلهٔ تنازعها جبراً بر انسان تحمیل می‌شود. فعلاً مجال بحث دربارهٔ این مطلب نیست. اجمالاً باید بگویم مطلب این‌طور نیست که طبع زندگی و لازمهٔ طبیعت زندگی، جدال و مخاصمه باشد. اما لازمهٔ طبیعت

زندگی مسابقهٔ بقا هست. زندگی اگر بخواهد بر محور صحیح قرار بگیرد باید بر اساس مسابقهٔ بقا باشد. لازمهٔ مسابقه دو چیز است: آزادی افراد و دیگر نظم اجتماعی که جلو هرج و مرج را بگیرد.

این را باید توضیح بدهم:

یک مسابقهٔ ورزشی را در نظر بگیرید، مثلاً مسابقهٔ کشتی یا دویدن یا وزنه‌برداری را. در مسابقه‌ها مدال است، جایزه است، افتخار است، محبوبیت است. این جایزه‌ها نصیب چه کسی است؟ نصیب آن کس که مسابقه را بهتر انجام می‌دهد. از روز اول کسی که متولد می‌شود در پیشانی‌اش نوشته نشده که تنها این شخص حق دارد روی سکوی افتخار بایستد و کسی دیگر حق ندارد، بلکه حق شرکت در مسابقه را به همه می‌دهند، به همه آزادی برای شرکت می‌دهند. از آن میان، بعضی‌ها در اثر تمرین و پشتکار برندهٔ مسابقه می‌شوند و بعضی دیگر به علت عدم لیاقت فطری و یا به علت عدم تمرین و مجاهدت، از آن مواهب محروم می‌مانند. همچنین است حال دانش‌آموزان و دانشجویان کلاس که در مدت یک سال سر کلاس حاضر می‌شوند و درس می‌خوانند و آخر سال از طرف معلم امتحان می‌شوند، به آنها نمره داده می‌شود، یکی نمرهٔ قبولی می‌گیرد و یکی رد می‌شود، یکی نمرهٔ عالی می‌گیرد، یکی اعلا و شاگرد اول می‌شود. نمره امتیازی است که داده می‌شود و به هر کس متناسب با مقدار زحمت و استعداد و فعالیتش نمره داده می‌شود.

جامعه به حکم اینکه با پیکر فرق دارد و وظایف افراد به حکم خلقت و به طور جبری تعیین نشده و به حکم اینکه خداوند افراد بشر را آزاد و مختار و حرّ آفریده و یک وظیفهٔ محدود و یک مقام ثابت و معلوم و غیر قابل تخلف و تجاوز برایش قرار نداده، میدان وسیعی برای عمل و فعالیتش قرار داده، به حکم این امور، جامعه میدان مسابقه است؛ افراد با بردن مسابقه و ابراز لیاقت و استعداد و فعالیت باید مواهب و حقوق را حیازت کنند. نمی‌خواهم بگویم همهٔ مردم از لحاظ ذوق و استعداد نسبت به همهٔ کارها مساوی‌اند، بدون شک استعدادهای مردم از این نظر متفاوت است. در هر کسی ذوق و استعداد خاصی هست. به همین دلیل، هر کسی در خودش علاقه به بعضی کارها را بیشتر و علاقه به بعضی دیگر را کمتر می‌بیند. ولی این طور نیست که هر کسی از اول بفهمد و حس کند که فقط برای یک کار معین ساخته شده و یک مقام ثابت و غیر قابل تخلف و تجاوزی دارد، آن طوری که اعضای یک پیکر چنین‌اند. پس باید اجتماع در همهٔ شئون و مواهب،

شکل میدان آزاد مسابقه را داشته باشد، حق شرکت در این مسابقه به همه داده شود و آن اجتماع آنچنان منظم و دارای حسن جریان باشد که در آن میان، شئون و مواهب اجتماعی به افرادی تعلق بگیرد که در مسابقات اجتماعی لیاقت و شایستگی بهتری از خود نشان داده‌اند.

دو رکن مسابقه

مسابقه دو چیز دارد: یکی عملی که مورد مسابقه قرار می‌گیرد از قبیل دویدن یا کشتی یا وزنه برداشتن، و یکی هم جایزه و افتخاری که به برندهٔ مسابقه داده می‌شود. در جامعه هم که میدان مسابقه است این دو جهت هست: یکی کار مورد مسابقه و یکی هم حظّ و بهره و نصیبی که به اشخاص داده می‌شود.

حالا آن امر مورد مسابقه باید چه چیز باشد و آن جایزه باید چه باشد؟ اینجاست که اگر فی‌الجمله توجهی بشود مطلب حل می‌گردد و جواب سؤال داده می‌شود. اما امور مورد مسابقه همان چیزهاست که به حال بشر مفید است، حیات اجتماعی بشر بسته به آن است. مسابقه باید در کارهای مفید به حال مردم باشد، در علم و فضیلت باشد، در تقوا و درستی باشد، در عقل و فهم و ادراک باشد، در سعی و عمل و کار و تولید و خدمت باشد. جایزه‌هایی که به برندگان این مسابقه‌ها داده می‌شود همان حقوقی است که به آنها به حسب مقدار کار و به حسب صلاحیت و لیاقت و زحمت و استحقاق تعلق می‌گیرد. اگر فهمیدیم که حقوقی که به افراد تعلق می‌گیرد در واقع مثل جایزه‌هایی است که به شرکت‌کنندگان در مسابقات داده می‌شود، مثل نمره‌هایی است که به دانش‌آموزان بر سر امتحان می‌دهند، و اگر فهمیدیم که مورد مسابقه چیست، تقدم و پیش افتادن در چه قسمتی ملاک است، در چه میدانی این افراد باید مسابقه بدهند، چه درسی را باید خوب امتحان بدهند و نمره بگیرند، مسابقه در کارهایی باشد که دین آن کارها را خیر و عمل صالح خوانده؛ اگر این دو تا را فهمیدیم، خوب می‌فهمیم که به چه کسی جایزه و نمره بدهیم و به چه کسی جایزه و نمره ندهیم، به چه کسی بیشتر بدهیم به چه کسی کمتر.

اینکه در جلسات پیش گفتم حق و تکلیف در اسلام دوش به دوش یکدیگرند و از یکدیگر جدا نیستند، همین است. میدان مسابقه همان میدان وظیفه و تکلیف است. حقوق، همان بهره و نمره‌هایی است که متناسب با مسابقهٔ تکلیف و وظیفه، نصیب اشخاص باید بشود.

اگر اصل همدوشی حق و تکلیف را در اسلام بشناسیم و این مطلب را درست درک کنیم که اینکه می‌گوییم زندگی مسابقه است یعنی مسابقهٔ انجام وظیفه و تکلیف (وَ اَنْ لَیْسَ لِلْاِنْسانِ اِلاّ ما سَعیٰ)[1] و باز درست درک کنیم که نتیجه و جایزهٔ مسابقات همان بهره‌مند شدن از حقوق اجتماعی است؛ اگر اینها را خوب درک کنیم، به بزرگترین مبنای حقوق اجتماعی اسلام پی برده‌ایم و این مبنا مانند چراغی روشن راهنمای ما در همهٔ مسائل خواهد بود و ما را از خیلی ظلمتها نجات خواهد داد.

عدالت یا مساوات

از اینجا معنی عدالت معلوم می‌گردد و جواب سؤالی که در اول مطرح کردم روشن می‌شود. سؤال این بود که معنی عدالت چیست؟ تفاوت و اختلاف و تبعیضی که نقطهٔ مقابل عدالت است چیست؟ آیا هر نوع تفاوت که در جامعه بین افراد باشد مخالف عدالت است و لازمهٔ عدالت مساوات مطلق است؟ یا عدالت مستلزم مساوات مطلق نیست و گاهی عدالت ایجاب می‌کند که تفاوت و امتیاز گذاشته شود و مقتضای عدالت این است که تبعیضها و تفاوتهای بیجا و بلا استحقاق نباشد؟ اگر مقتضای عدالت، این دومی است ملاک بجا بودن و بیجا بودن چیست؟

معلوم شد که معنی عدالت این نیست که همهٔ مردم از هر نظر در یک حد و یک مرتبه و یک درجه باشند. جامعه خود به خود مقامات و درجات دارد و در این جهت مثل پیکر است. وقتی که مقامات و درجات دارد، باید تقسیم‌بندی و درجه‌بندی بشود. راه منحصر، آزاد گذاشتن افراد و زمینهٔ مسابقه فراهم کردن است. همین‌که پای مسابقه به میان آمد، خود به خود به موجب اینکه استعدادها در همه یکسان نیست و به موجب اینکه مقدار فعالیتها و کوششها یکسان نیست، اختلاف و تفاوت به میان می‌آید: یکی جلو می‌افتد و یکی عقب می‌ماند، یکی جلوتر می‌رود و یکی عقب‌تر. مقتضای عدالت این است که تفاوتهایی که خواه ناخواه در اجتماع هست تابع استعدادها و لیاقتها باشد. مقتضای عدالت این است که دانشجویانی که در یک امتحان شرکت می‌کنند، به هر کدام همان نمره‌ای داده شود که مستحق آن نمره است. مقتضای عدالت این نیست که به همه مساوی نمره داده شود و گفته شود باید به همه یک جور نمره داده شود والّا تبعیض

---

۱. نجم / ۳۹.

می‌شود و تبعیض ظلم است. برعکس اگر به همه مساوی نمره داده شود، حق ذی‌حق پامال شده و این ظلم است. مقتضای عدالت این است که در مسابقات قهرمانی، استعداد و لیاقت و هنرنمایی ملاک تقدم و تأخر قرار گیرد. مقتضای عدالت این نیست که هنرمند و بی‌هنر را به یک چشم ببینند و فرقی بین بااستعداد و بی‌استعداد نگذارند. این جور مساواتها عین ظلم و بی‌عدالتی است، و آن جور تفاوتها که بر مبنای لیاقت و استعداد یا فعالیت و کار است عین عدالت و دادگستری است.

مقتضای عدالت مساوات است در شرایط حقوقی مساوی، نه در شرایط نامساوی، یعنی نباید میان شرکت‌کنندگان در یک مسابقهٔ علمی یا در یک مسابقهٔ قهرمانی در غیر آنچه مربوط به استعداد و هنر و لیاقت است فرق گذاشته شود. مثلاً یکی سفید است و یکی سیاه، یکی اشراف‌زاده است و یکی فرضاً فرزند یک فقیر، یکی توصیه و پارتی دارد و یکی ندارد، یکی با معلم یا داور قرابت و قوم و خویشی دارد و یکی ندارد؛ آنچه نباید ملاک قرار گیرد این امور است که مربوط به لیاقت و استعداد یا فعالیت و مجاهدت افراد نیست. اگر استعدادها و لیاقتها را نادیده بگیریم و به همه نمره و امتیاز مساوی بدهیم ظلم کرده‌ایم، و اگر هم امتیاز و تفاوت قائل بشویم اما ملاک امتیاز و تفاوت را اموری از این قبیل قرار دهیم باز هم ظلم کرده‌ایم.

این است فرق بین تفاوتهای بجا و بیجا و فرق بین تبعیضهای روا و ناروا. این است معنی آن جمله که در تعریف عدالت گفته‌اند: «اَلْعَدالَةُ اِعْطاءُ كُلِّ ذی‌حَقٍّ حَقَّهُ» عدالت این است که حق هر ذی‌حقی به خودش برسد. این است معنی کلام امیرالمؤمنین (سلام‌الله علیه) که فرمود: **اَلْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمورَ مَواضِعَها** عدل هر چیزی را در جای خود و محل خود قرار می‌دهد. نفرمود عدل همه را در یک حد و یک درجه و یک صف قرار می‌دهد. عدالت این است که در شئون اجتماعی و در راه استفاده از حقوق اجتماعی، شرایط دقیق یک مسابقهٔ کامل نسبت به همهٔ مزایای اجتماعی فراهم شود و طبق یک مسابقه عمل شود. معنی مساوات و به یک چشم دیدن و همه را برابر در نظر گرفتن هم این است که هیچ ملاحظهٔ شخصی در کار نباشد، از نظر ملاحظات شخصی همه علی‌السویه باشند، از نظر ملاحظات طبقاتی همه علی‌السویه باشند.

پیغمبر اکرم فرمود: **اَلنّاسُ كَاَسْنانِ الْمُشْطِ** مردم مثل دندانه‌های شانه هستند و همه با هم برابرند، یا فرمود: **اِنَّ رَبَّكُمْ واحِدٌ وَ اِنَّ اَباكُمْ واحِدٌ، كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تُرابٍ** یعنی هیچ ملاحظهٔ شخصی و تبعیض و تفاوت و تقدمی بر غیر مبنای فضیلت و تقوا و عمل و

لیاقت نباید در کار باشد. اما تقدمهایی مبنی بر فضیلت و بر تقوا و بر عمل باید باشد، لهذا بعد از این جمله‌ها اضافه فرمود: وَ لافَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلَی عَجَمِیٍّ اِلّا بِالتَّقْوَی. قرآن کریم هم در عین اینکه امتیازات رنگ و نژاد و جنس و خون را لغو می‌کند و می‌فرماید: اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثَی وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا، پشت سرش می‌فرماید: اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقیٰکُمْ، امتیازات مبتنی بر فضایل را به رسمیت می‌شناسد.

قرآن کریم می‌فرماید هرگز عالم و جاهل، متقی و غیرمتقی مساوی نیستند: اَمْ نَجْعَلُ الَّذینَ اٰمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدینَ فِی الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْـمُتَّقینَ کَالْفُجّارِ آیا ممکن است که ما اهل ایمان و اهل عمل صالح را که صالح و مصلح‌اند، با فسادکنندگان و خرابی‌کنندگان که آنچه از آنها سرمی‌زند خرابی و فساد است در یک درجه و یک مرتبه قرار دهیم؟ آیا ممکن است که ما اهل تقوا را همدوش و همدرجهٔ شهوترانها و بندگان هوا و هوس قرار بدهیم؟ همچنین می‌فرماید: قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذینَ لا یَعْلَمونَ اِنَّما یَتَذَکَّرُ اُولُوا الْاَلْبابِ بگو آیا آنها که عالم و دانایند با آنهایی که در حضیض جهل و نادانی بسر می‌برند مانند هم‌اند؟ فقط خردمندان توجه دارند که مساوی نیستند. یا می‌فرماید: فَضَّلَ اللهُ الْـمُجاهِدینَ عَلَی الْـقاعِدینَ اَجْراً عَظیماً خداوند مجاهدان را بر خانه‌نشینان به اجر عظیمی برتری داده است. در سورهٔ زخرف می‌فرماید: اَهُمْ یَقْسِمونَ رَحْمَةَ رَبِّکَ نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُمْ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیّاً آیا آنها رحمت پروردگار تو را تقسیم کرده‌اند؟ ما هستیم که مایهٔ تعیّش و استعدادهای گوناگون را در میان مردم تقسیم کرده‌ایم تا در نتیجه، اختلاف طبیعی در میان آنها پیدا شود و همین اختلاف و تفاوت سبب می‌شود که بعضی افراد مسخّر بعضی دیگر قرار گیرند و نظام اجتماعی زندگی بشر استقرار پیدا کند[۱].

اختلافات افراد از نظر استعدادها

یکی از شاهکارهای خلقت اختلاف طبیعی افراد و تفاوت آنهاست، خصوصاً با در نظر گرفتن اینکه همان‌که در یک جهت امتیاز و تفوّق طبیعی دارد، در جهت دیگر، دیگری بر او تفوّق و امتیاز دارد و نتیجه این است که همه مسخّر یکدیگر و محتاج به یکدیگرند.

۱. راجع به این مطلب، خصوصاً مفهوم این آیهٔ کریمه، رجوع شود به کتاب مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی فصل مربوط به توحید اجتماعی، از همین نویسنده.

جامعه‌های پیشرفتهٔ دنیا کوشش‌شان این است که عدالت و مساوات را برقرار کنند و تا هر اندازه که توفیق یافته‌اند این طور نیست که بین بااستعداد و بی‌استعداد، باهوش و کودن، فعال و بی‌حال، باشخصیت و بی‌شخصیت، امین و غیر امین، خادم و خائن، به نام عدل و مساوات فرق نگذارند؛ مساوات این نیست، عدالت این نیست، این جور تفاوت نگذاشتن‌ها عین ظلم و ستمگری است.

مساوات حقیقی

مساوات این است که امکانات مساوی برای همهٔ افراد فراهم شود، میدان برای همه به طور مساوی باز باشد، زمینه برای همه متساویاً فراهم باشد، تا اگر کسی همت داشته باشد در هر کجا که هست و در هر طبقه‌ای که هست بتواند در پرتو لیاقت و استعداد و بروز فعالیت به کمال لایق خود برسد. حالا هر کس کوتاهی کرد خودش کرده، هر کس کوتاهی نکرد نتیجه‌اش را می‌برد.

مثلاً امکان تحصیل علم باید برای همه فراهم باشد، همه بتوانند به مدرسه بروند، امکانات تحصیلات عالیه برای همه فراهم باشد، نه اینکه برای یکی امکان درس خواندن باشد و برای دیگری نباشد، برای یکی وسایل تحصیلات عالیه فراهم باشد برای دیگری نباشد؛ آن طور امکانات به طور مساوی برای همه فراهم باشد که مثلاً برای فرزند فلان دهقان که در فلان گوشهٔ کشور است و استعداد علمی و اجتماعی نهفته‌ای در وجودش هست، وسایل فراهم باشد که تدریجاً بتواند پله‌پله و درجه به درجه مقامات را طی کند تا برسد مثلاً به مقام تخصص در یک رشتهٔ علمی و اگر استعداد اجتماعی‌اش خوب است برسد به مقام وزارت مثلاً.

تبعیض و تفاوت ناروا این است که از لحاظ امکانات و شرایط عمل، همهٔ افراد مساوی نباشند؛ برای یکی امکان بالا رفتن بر نردبان ترقی باشد برای دیگری نباشد، یکی محکوم باشد به پایین ماندن و دیگری با همهٔ عدم لیاقت دستش را بگیرند و بر صدر مجلس اجتماع بنشانند.

سعدی می‌گوید:

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام — هر کس از گوشه‌ای فرا رفتند
روستازادگان دانشمند — به وزیری پادشا رفتند
پسران وزیر ناقص عقل — به گدایی به روستا رفتند

جامعه به‌گونه‌ای نباشد که فقط در موقعی که فتنه‌ای پیش بیاید و اوضاع بهم بریزد قدر دانش و هنر معلوم گردد و آن وقت روستازادگان دانشمند به وزیری برسند و پسران ناقص عقل وزیر به گدایی بروند. حقیقت این است که جامعهٔ عادل و متعادل، جامعه‌ای که قانون مساوات بر آن حکمفرماست، جامعه‌ای که اولاً امکانات مساوی برای همهٔ افـراد فراهم می‌کند و ثانیاً با عدالت رفتار می‌کند، یعنی در عمل آن طور باافراد رفتار می‌کند که در یک مسابقهٔ علمی و قهرمانی صحیح معمولاً رفتار می‌شود، چنین جامعه‌ای همیشه باید این طور باشد که روستازادگان بااستعداد بتوانند دانشمند بشوند و بعد از دانشمندی به مقام وزیری برسند، و همیشه باید این طور باشد که پسران ناقص عقل وزیر عقب بمانند و سقوط کنند.

جامعه‌ای که مطابق دستور رسول اکرم از نظر امکانات مساوی، همه کأَسْنانِ الْمُشْط مانند دندانه‌های شانه باشند و از نظر کسب امتیازات مصداق قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذینَ یَعْلَمونَ وَ الَّذینَ لَا یَعْلَمونَ و مصداق اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقیکُمْ و مصداق اَمْ نَجْعَلُ الَّذینَ آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْـمُفْسِدینَ فِی الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْـمُتَّقینَ کَالْفُجّارِ باشند، خود به خود باید همین طور باشد.

مگر در صدر اسلام همین طور نشد؟ مگـر مـصداق وَ نُـریدُ أَنْ نَمُـنَّ عَـلَی الَّـذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ صورت نگرفت؟ مگر در صدر اسلام غلامان و غلام‌زادگان دانشمند و متقی از قبیل عبدالله بن‌مسعود به سیادت و بزرگواری نرسیدند؟ مگر شخصیتهای حل‌وفصل کن نالایق مانند ابوجهل‌ها و ابولهب‌ها و ولیدبن مغیره‌ها به خاک ذلت ننشستند؟ مگر زیردستان و غلامانی به نیروی لیاقت و تقوا و عمل، سادات قوم، و سادات نالایق و فاسد قوم در چاهها سرنگون نشدند؟

جامعهٔ بی‌طبقهٔ اسلامی

اسلام به طور مسلّم با اینکه دینی است اجتماعی و برای جامعه شخصیت قـائل است، حیات و ممات قائل است، سعادت و شقاوت قائل است، مصلحت و مفسده قائل است، به تقدم مصلحت جامعه بر مصلحت فرد قائل است و امتیازات طبقاتی را لغو کرده است، با همهٔ اینها در عین حال نظام اجتماعی اسلامی حقوق و امتیازات واقعی افـراد را نـادیده نمی‌گیرد، فرد را از نظر شخصی در مقابل اجتماع ناچیز نمی‌شمارد، مانند برخی مفکّرین جهان نمی‌گوید فرد هیچکاره است، هر چه هست جامعه است، جامعه ذی‌حق است نه

فرد، جامعه مالک است نه فرد، جامعه اصیل است نه فرد. به طور مسلّم اسلام حقوق اختصاصی قائل است، مالکیت اختصاصی قائل است، برای فرد اصالت و استقلال قائل است، عدالت را به این نمی‌داند که فرد در جامعه بکلی نابود بشود، عدالت را به این می‌داند که شرایط یک مسابقهٔ صددرصد کامل همیشه فراهم باشد و به حکم این مسابقه که در میدان کار و تکلیف و فضیلت صورت می‌گیرد امتیازات و حقوق اختصاصی به افراد اعطا شود.

البته آن چیزی که به هیچ وجه قابل تردید نیست این است که اسلام با امتیازها و تفاوت گذاشتن‌هایی که مربوط به عمل و تقوا و علم و جهاد در راه حق نیست به شدت مبارزه کرده؛ نه تنها در دستورهای خود مبارزه کرده، عمل پیشوایان بزرگ دین این طور بوده است.

جامعهٔ بی‌طبقهٔ اسلام، یعنی جامعهٔ بی‌تبعیض، یعنی جامعه‌ای که امتیازات موهوم در آن بی‌اعتبار است، نه جامعهٔ بی‌تفاوت که حتی امتیازات و مکتسبات و لیاقتها و استعدادها نیز در آن اجباراً نادیده گرفته می‌شود.

جویبر و ذلفا

مردی از اهل یمامه به مدینه آمد و اسلام آورد و اسلامش خوب شد، یعنی معارف اسلام را فرا گرفت و به تربیت اسلامی تربیت شد. اسم این مرد جویبر بود؛ مردی بود کوتاه قد، بدشکل، سیاه رنگ، فقیر و مستمند، و چون کسی را در مدینه نداشت، شبها در مسجد می‌خوابید و در حقیقت خانه‌ای جز مسجد نداشت. مدتی در مسجد بود. کم‌کم رفقایی مثل خودش پیدا کرد؛ یعنی عده‌ای دیگر از مسلمانان پیدا شدند که آنها هم مثل جویبر، هم فقیر بودند و هم غریب، و به دستور رسول اکرم آنها نیز مانند جویبر موقتاً شبها در مسجد بسر می‌بردند.

تدریجاً عده‌شان زیاد شد. از طرف خداوند دستور رسید مسجد باید پاکیزه باشد، جای خوابیدن نیست، و حتی درهایی که از خانه‌ها به سوی مسجد باز است به استثنای درِ خانهٔ علیّ مرتضی و فاطمهٔ زهرا همهٔ درها بسته شود، رفت و آمدها از خانه‌ها به مسجد موقوف شود، فقط از درهای معمولی به مسجد رفت و آمد بشود که احترام مسجد محفوظ بماند.

رسول خدا دستور داد برای این عدهٔ بی‌خانه و فقیر سایبانی در گوشه‌ای بزنند، و زدند و آنها در زیر آن سقف بسر می‌بردند و آنجا صُفّه خوانده می‌شد و آنها هم به اصحاب صفّه

معروف شدند.

جویبر یکی از اصحاب صفّه بود. رسول خدا و همچنین افراد مسلمین به آنها محبت می‌کردند و زندگی آنها را اداره می‌کردند. یک روز رسول اکرم نگاهی به جویبر کرد و فرمود: جویبر! چقدر خوب بود که زن می‌گرفتی! هم احتیاج جنسی تو رفع می‌شد و هم آن زن کمک تو بود در کار دنیا و آخرت. گفت: یا رسولَ الله! کسی زن من نمی‌شود، نه حسب دارم و نه نسب، نه مال و نه جمال. کدام زن رغبت می‌کند که زن من بشود؟ فرمود: یا جویبر! **اِنّ اللهَ قَدْ وَضَعَ بِالْاِسْلامِ مَنْ کانَ فِی‌الْجاهِلِیَّةِ شَریفاً، وَ شَرَّفَ بِالْاِسْلامِ مَنْ کانَ فِی‌الْجاهِلِیَّةِ وَضیعاً، وَ أعَزَّ بِالْاِسْلامِ مَنْ کَانَ فِی‌الْجاهِلِیَّةِ ذَلیلاً** جویبر! خداوند به سبب اسلام ارزشها را تغییر داد، بهای بسیار چیزها را که در سابق پایین بود بالا برد و بهای بسیار چیزها که در گذشته بالا بود پایین آورد، بسیاری از افراد در نظام غلط جاهلیت محترم بودند و اسلام آنها را سرنگون کرد و از اعتبار انداخت، بسیاری در جاهلیت حقیر و بی‌ارزش بودند و اسلام آنها را بلند کرد. **فَالنّاسُ الْیَوْمَ کُلُّهُمْ اَبْیَضُهُمْ وَ اَسْوَدُهُمْ وَ قُرَشِیُّهُمْ وَ عَرَبِیُّهُمْ وَ عَجَمِیُّهُمْ مِنْ آدَمَ وَ اِنَّ آدَمَ خَلَقَهُ اللهُ مِنْ طینٍ** امروز مردم همان طور شناخته می‌شوند که هستند. اسلام به آن چشم به همه نگاه می‌کند که سفید و سیاه و قرشی و غیرقرشی و عرب و عجم، همه فرزندان آدمند و آدم هم از خاک آفریده شده. ای جویبر! محبوبترین مردم در نزد خدا کسی است که مطیع‌تر باشد نسبت به امر خدا و هیچ‌کس از مسلمین مهاجر و انصار که در خانه‌های خود هستند و زندگی می‌کنند بر تو برتری ندارند مگر به میزان و مقیاس تقوا.

بعد فرمود: حرکت کن برو به خانهٔ زیاد بن لبید انصاری، به او بگو رسول خدا مرا پیش تو فرستاده که از دختر تو ذلفا برای خود خواستگاری کنم. جویبر به دستور رسول خدا به خانهٔ زیاد بن لبید رفت. زیاد از محترمین انصار و اهل مدینه بود. در آن‌وقت که جویبر وارد شد عده‌ای از قوم و قبیله‌اش در خانه‌اش بودند. اجازهٔ ورود خواست. اجازه دادند و وارد شد و نشست، رو کرد به زیاد و گفت: از طرف رسول خدا پیغامی دارم، آن را محرمانه بگویم یا علنی؟ زیاد گفت: پیغام رسول خدا مایهٔ افتخار من است، البته علنی بگو. گفت: رسول خدا مرا فرستاده برای خواستگاری دخترت ذلفا برای خودم، حالا تو چه می‌گویی؟ بگو تا خبرش را برای پیغمبر ببرم. زیاد با تعجب پرسید که پیغمبر تو را فرستاده به خواستگاری؟! گفت: بلی پیغمبر فرستاد، من که دروغ به پیغمبر نمی‌بندم. گفت: آخر رسم ما این نیست که دختر بدهیم به غیر هم‌شأن‌های خودمان از انصار، تو برو من خودم

پیغمبر را ملاقات می‌کنم.

جویبر بیرون آمد. از طرفی فکر می‌کرد در آنچه پیغمبر فرموده بود که خداوند به وسیلهٔ اسلام تفاخر به قبایل و عشایر و انساب را از بین برده، و از طرفی به سخن این مرد فکر می‌کرد که گفت ما رسم نداریم به غیر هم‌شأن‌های خودمان دختر بدهیم. با خود گفت: حرف این مرد با تعلیمات قرآن مباینت دارد. همان‌طوری که می‌رفت، آهسته این جمله از او شنیده شد: «وَاللهِ ما بِهٰذا نَزَلَ الْقُرْآنُ وَ لا بِهذا ظَهَرَتْ نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ» به خدا که تعلیمات نازله در قرآن این نیست که زیاد بن لبید گفت، پیغمبر برای چنین سخنانی مبعوث نشده است.

همان‌طور که جویبر می‌رفت و این سخنان را با خود زمزمه می‌کرد، ذلفا دختر زیاد این حرفها را شنید. از پدرش پرسید: قصه چه بوده؟ زیاد عین قضیه را نقل کرد. دخترک گفت: به خدا قسم که جویبر دروغ نمی‌گوید، کاری نکن که جویبر برگردد پیش پیغمبر در حالی که جواب یأس شنیده باشد، بفرست جویبر را برگردانند. همین کار را کردند، جویبر را به خانه برگردانیدند.

خود زیاد شخصاً رفت حضور رسول اکرم و گفت: پدر و مادرم قربانت، جویبر چنین پیغامی از طرف تو آورد و آخر ما رسم نداریم جز به کفو و هم‌شأن و هم‌طبقهٔ خودمان دختر بدهیم. فرمود: یا زیادُ، **جُوَیْبِرُ مُؤْمِنٌ وَ الْـمُؤْمِنْ کُفْوُ الْـمُؤْمِنَةِ، وَالْـمُسْلِمُ کُفْوُ الْمُسْلِمَةِ** زیاد! جویبر مؤمن است و مرد مؤمن کفو و هم‌شأن زن مؤمنه است و مرد مسلمان کفو و هم‌شأن زن مسلمان است، با این خیالات مانع ازدواج دخترت نشو.

زیاد برگشت و قضایا را برای دخترش نقل کرد. ذلفا گفت: من باید راضی باشم، و چون پیغمبر او را فرستاده من راضی‌ام. زیاد دست جویبر را گرفت و به میان قوم خود برد و طبق سنت پیغمبر دختر خود را به این مرد فقیر سیاه داد. چون جویبر خانه نداشت، زیاد خودش خانه‌ای با همهٔ لوازم برایش تهیه کرد و آراست. به دخترش جهاز داد و با آن جهاز به خانهٔ شوهر فرستاد. دو دست لباس هم برای خود جویبر فراهم کرد. وقتی که جویبر وارد حجلهٔ عروس با آن تشریفات شد، در روحش حالت رضایت و شکرگزاری نسبت به ذات اقدس احدیت که به واسطهٔ اسلام اینقدر او را عزیز کرد پیدا شد. حالت شکر و سپاسگزاری به درگاه حق آنقدر شدید بود که به گوشه‌ای از خانه رفت و تا صبح مشغول راز و نیاز و شکر و سپاس بود، یک وقت متوجه شد که دید صبح شده. آن روز را به شکرانه قصد روزه کرد. سه شبانه روز در این حالت وجد و سرور معنوی بود. کم‌کم خانوادهٔ

عروس به تردید افتادند که نکند این مرد احتیاجی به زن نداشته باشد.

قضایا را به اطلاع رسول خدا رساندند. رسول اکرم جویبر را خواست و جریان را از او پرسید. گفت: یا رسول‌الله! وقتی که وارد آن خانهٔ وسیع با فرش و اثاث کامل شدم و دختری زیبا در برابر خود دیدم که همهٔ آنها به من تعلق داشت، به فکر افتادم که من آدم غریب و فقیری در این شهر هستم و خداوند این طور به وسیلهٔ اسلام به من تفضل فرمود، خواستم به پاس این همه نعمت این شب را تا صبح به حال عبادت بسر برم، فردایش را نیز به شکرانه روزه گرفتم، تا سه روز در این حال بودم که شبها به شکرانه عبادت می‌کردم و روزها را روزه می‌گرفتم، البته از این به بعد نزد خانوادهٔ خود خواهم رفت.

عنایت رسول اکرم به از بین بردن ناهمواریها

وقتی که در شیوهٔ بزرگوارانهٔ رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مطالعه می‌کنیم می‌بینیم آن حضرت عنایت زیادی داشت که تفاوتها و اختلافهایی که تدریجاً عادت شده بود در میان مردم و ربطی با آنچه نامش مسابقه در عمل و فضیلت و پیشی‌گرفتن در خیرات است ـ که فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ[1] ـ نداشت و صرفاً عاداتی بود که ایجاد ناهمواریها و پست و بلندی‌های بیجا می‌کرد، از بین ببرد و معدوم کند.

مثلاً عنایت داشت که در مجالس، گرد و حلقه به دور هم بنشینند، مجلس بالا و پایین نداشته باشد. دستور می‌داد و تأکید می‌کرد که هر وقت وارد مجلس می‌شوید، هر جا که خالی است همان جا بنشینید، یک نقطهٔ معین را جای خودتان حساب نکنید و به آن نقطه فشار نیاورید. اگر خودش وارد مجلسی می‌شد خوشش نمی‌آمد که جلو پایش بلند شوند، و گاهی اگر بلند می‌شدند مانع می‌شد و مردم را امر می‌کرد که قرار بگیرند. حاضر نمی‌شد وقتی که سواره است پیاده‌ای همراهش حرکت کند، آن پیاده را سوار می‌کرد و یا به او می‌گفت تو جلوتر برو یا بعد از ما بیا، به هر حال حاضر نمی‌شد آن پیاده در رکابش حرکت کند. به روی خاک می‌نشست و با دست خودش از بز شیر می‌دوشید.

جنبهٔ اجتماعی سیرهٔ نبوی

ممکن است همهٔ اینها را تفسیر اخلاقی بکنیم و حمل به تواضع و فروتنی آن حضرت

---

۱. بقره / ۱۴۸.

بکنیم. شک ندارد که آن حضرت در منتهیٰ درجهٔ تواضع و فروتنی بود. او آنی از اینکه عبد خدا و بندهٔ خداست غافل نمی‌شد. همیشه خود را در برابر عظمت حق، عبدی ضعیف که «لایَمْلِکُ لِنَفْسِهِ نَفْعاً وَ لا ضَرّاً وَ لا مَوْتاً وَ لا حَیٰوةً وَ لا نَشوراً»[1] می‌دید. کسی که این جور است چقدر نسبت به بندگان خدا متواضع و مهربان است! تاریخ آن حضرت پر است از تواضع و فروتنی و مهربانی نسبت به خلق، و عبودیت و اظهار ذلت نسبت به خالق. زنی به حضرتش عرض کرد که تو همه چیزت خوب است، فقط یک عیب داری و آن اینکه خود را نمی‌گیری، مثل بندگان با خودت رفتار می‌کنی، روی زمین می‌نشینی. فرمود: کدام بنده از من بنده‌تر است (اَیُّ عَبْدٍ أعْبَدُ مِنّی)[2]؟

شک ندارد که سیرت متواضعانه و خودشکنانهٔ آن حضرت جنبهٔ اخلاقی و فروتنی دارد، اما قرائن نشان می‌دهد که رسول اکرم به جنبهٔ اجتماعی این قضایا هم زیاد توجه داشته؛ توجه داشته که همین احترامات، همین القاب و عناوین، همین عادات که کوچک به نظر می‌سد، چه دیوار ضخیمی میان افراد به وجود می‌آورد، چقدر تأثیر دارد در اینکه دلها را از هم دور کند.

همینهاست که ناهمواریها و پست و بلندی‌ها و سنگلاخها به وجود می‌آورد. همینها که در بادی امر یک رشته امور اعتباری و خیالی است، در نهایت امر منتهی می‌شود به امور عینی و خارجی. تخم اوّلی تفاوتهای ناروا را همین احترامات غلط و همین عناوین و القاب دروغین می‌کارد.

استادی داشتیم بسیار متقی و زاهد، عقیده داشت که در نیم قرن اخیر یک کار خوب صورت گرفت و آن مبارزه با عناوین و القاب بود.

رسول خدا در یکی از مسافرتها در حالی که اصحابش همراه بودند، ظهر در منزلی فرود آمد. قرار شد گوسفندی ذبح شود و ناهار از گوشت آن گوسفند استفاده شود. یکی از اصحاب گفت: سر بریدن گوسفند به عهدهٔ من. دیگری گفت: کندن پوست آن با من. سومی گفت: پختن گوشت با من. رسول خدا فرمود: جمع کردن هیزم از صحرا با من. اصحاب عرض کردند: یا رسول‌الله! شما زحمت نکشید، شما بنشینید ما خودمان با کمال افتخار همهٔ کارها را می‌کنیم، ما راضی به زحمت شما نیستیم. فرمود: می‌دانم شما

---

۱. [جزء صیغهٔ توبه، و مشهور است.]
۲. مکارم الاخلاق، ص ۱۶.

می‌کنید، لکن اِنَّ اللّهَ یَکْرَهُ مِنْ عَبْدِهِ اَنْ یَراهُ مُتَمَیِّزاً بَیْنَ اَصْحابِهِ خداوند خوش ندارد از بنده‌اش که او را ببیند در حالی که در میان یارانش برای خود امتیازی نسبت به دیگران قائل شده است.

در سیرت رسول اکرم و ائمهٔ اطهار قضایا و داستانها از این قبیل زیاد است که می‌رساند کوشش داشتند این گونه عادتها را که ابتدا کوچک به نظر می‌رسد و همینها منشأ تفاوتهای بیجا در حقوق می‌گردد، هموار کنند.

خلاصهٔ سخن

خلاصهٔ سخن این شد که معنی عدالت و مساوات این است که ناهمواریها و پست و بلندی‌هاو بالا و پایین‌ها و تبعیضهایی که منشأش سنتها و عادات و یا زور و ظلم است باید محو شود و از بین برود، و اما آن اختلافها و تفاوتها که منشأش لیاقت و استعداد و عمل و کار و فعالیت افراد است باید محفوظ بماند. همان‌طوری که در مسابقه‌ها میدان مسابقه باید هموار باشد، مساوی و همسطح باشد، برای همه یک‌جور باشد، امکانات اجتماعی باید برای همه بالسویه فراهم شود، شرایط شرکت در مسابقهٔ اجتماعی باید برای همه فراهم شود، تا آنجا که به میدان مسابقه یعنی امکانات اجتماعی مربوط است همه مساوی هستند و باید مساوی باشند.

اما در مسابقه یک چیز دیگر هست که مربوط به میدان مسابقه یا شرایط مسابقه نیست، مربوط است به خود مسابقه‌دهندگان: یکی چابکتر است، یکی لاغرتر، یکی باعزیمت‌تر و با همت‌تر و کوشاتر است، یکی سابقهٔ تمرین بیشتر دارد. این تفاوتها در نتیجهٔ مسابقه دخالت دارد و نباید آنها را نادیده گرفت، باید به آنها احترام گذاشت و در نتیجهٔ اینهاست که تقدم و تأخّر پیش می‌آید.

دربارهٔ اموری که به منزلهٔ پستی و بلندی‌های میدان مسابقه است و از نظر اسلام خوب است محو شود، مطالب زیادی هست که فرصت نشد بیان کنم. در جلسهٔ بعد به مناسبت مطالبی که در این پنج جلسه گفته شد بحث مختصری راجع به رزّاقیت خداوند می‌کنم که اینکه ما باید خدا را رزّاق بدانیم یعنی چه؟ رابطهٔ این عقیده با مسئلهٔ حق و تکلیف که در این چند جلسه بحث شد چیست؟

رزّاقیت الهی*

یکـی طـفل، دنـدان بـرآورده بـود | پـدر سر بـه فکـرت فـرو بـرده بـود
که مـن نـان و بـرگ از کـجا آرمش | مـروّت نـباشد کـه بگـذارمش
چو بیچاره گفت این سخن نزد جفت | نگـر تـا زن او را چـه مـردانـه گـفت
مـخور هـول ابـلیس تـا جـان دهـد | هر آن کس که دندان دهد نان دهـد
تـوانـاست آخـر خـداونـد روز | که روزی رسـاند تـو چـندین مسـوز
نگـارندهٔ کـودک انـدر شکـم | نـویسندهٔ عـمر و روزی است هـم

دخالت در کار خدا؟!

ممکن است در ذهن بعضی این شبهه باشد که ما به حکم اینکه موحد هستیم و خدا را خالق و رزّاق می‌دانیم و به حکم اینکه کتاب مقدس آسمانی ما قرآن کریم بـا صـراحت می‌فرماید: رزّاق و متکفّل روزی خدا است، او هم روزی‌آفرین است و هم روزی‌رسـان، هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آنکه خداوند رزق و روزی او را به عـهده گـرفته است[۲]؛ و از طرفی رزق و روزی که خداوند آن را به عهده گرفته و ضمانت کرده عبارت است از سهم و

* این سخنرانی در شب ۲۴ رمضان ۱۳۸۱ هجری قمری (۱۳۴۰ هجری شمسی) ایراد شده است.
۲. هُوَالرَّزّاقُ ذُوالْقُوَّةِالْمَتینُ(ذاریات / ۵۸). وَ ما مِنْ دابَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلّا عَلَی اللهِ رِزْقُها (هود / ۶).

نصیبی که به مخلوقی باید برسد تا بتواند به بقای خود و وجود خود ادامه دهد؛ حقوق مردم هم ـ اعم از هر نوع حقوقی ـ بالاخره مربوط است به همین سهمها و نصیبهایی که باید ببرند؛ پس لزومی ندارد که ما دربارهٔ مسائلی که مربوط به ارزاق و سهمیه‌ها و نصیبهای مردم است و مربوط به خداست فکر کنیم و تکلیف معین کنیم، بلکه حق نداریم در این باره فکر کنیم، این یک نوع دخالت کردن در کار خداوند و منافی با اصل توحید است، کار خدا را باید به خدا واگذار کرد، کار ما توکل و اعتماد به رزاقیت خداوند و کار خدا روزی‌آفرینی و روزی‌رسانی است.

در جواب این شبهه عرض می‌کنیم که ما اگر خدا را بشناسیم آن طور که شایستهٔ قدّوسیت و کبریایی اوست و به اسماء حسنیٰ و صفات علیای او آن اندازه که در توانایی ماست پی ببریم و او را طوری وصف نکنیم که مخلوقی و عاجزی مثل خودمان را وصف می‌کنیم، آن وقت می‌فهمیم که رزّاقیت او و تکفّل او روزی بندگان را، منافات ندارد با اینکه ما مکلّف باشیم دربارهٔ حقوق و تکالیف خودمان و دربارهٔ عدالت و اینکه مقتضای عدالت چیست فکر کنیم؛ منافات ندارد که در این باره وظایفی داشته باشیم، بر ما واجب باشد که برای احقاق حقوق کوشش کنیم و اولین درجهٔ کوشش همین است که معنی حق و عدالت را بفهمیم؛ و اگر منافات می‌داشت خود قرآن کریم که خداوند را به رزّاقیت وصف کرده سعی و عمل و کوشش را واجب نمی‌کرد، اولیای حق که شاگردان و تربیت‌یافتگان قرآنند برای احقاق حقوق جانبازی و فداکاری نمی‌کردند؛ اگر منافات می‌داشت، در قوانین و مقررات دینی مقرراتی برای حقوق مردم و تکالیفی برای تحصیل آن حقوق وضع نمی‌شد؛ اگر منافات می‌داشت دستور انفاق نمی‌رسید. مگر انفاق و صدقات جز این است که به رزق و روزی مردم کمک شود؟ آیا این کار، شرکت در رزاقیت خداوند و اعانت خداوند است در کاری که خودش به عهده گرفته است؟!

قیاس خدا به انسان

بشر طبعاً این حالت را دارد که قیاس به نفس می‌کند و صفات و حالات خود را به همان کیفیتی که در خودش هست در غیر خودش فرض می‌کند. اطفال در سنین اول عمر گمان می‌کنند تمام احساساتی که در خودشان هست در موجودات دیگر هم هست، چه آنهایی که پایین‌تر از حد آنهاست و چه آنهایی که بالاتر است. طفل خیال می‌کند اسباب‌بازیهای او احساساتی مثل خود او دارند و از زدن مثلاً متألّم می‌شوند، لذا گاهی که عصبانی

می‌گردد آنها را می‌زند. نسبت به بالاتر هم همین‌طور است؛ حد خود را، هم به موجود پایین‌تر می‌دهد و هم به بالاتر.

اصل تنزیه

در مسئلهٔ توحید، یکی از ارکان توحید تنزیه است. تنزیه به معنی نفی تشبیه است: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ[۱]. باید توجه داشته باشیم که اگر خداوند را به علم و حیات و قدرت و به سمیع و بصیر بودن و به اراده و رزّاقیت و غیره وصف می‌کنیم نباید او را شبیه و مانند مخلوقی مثل خودمان فرض کنیم؛ اگر عالم است با عالم بودن ما متفاوت است و شباهتی در کار نیست، همچنین است قدرت و حیات و اراده و مشیت و سایر صفات حق. رزّاقیت خداوند هم همین‌طور است.

تعهد و ضمانت الهی

اینقدر باید بدانیم که تعهد و ضمانت الهی و رزّاقیت و روزی‌رسانی که به ذات اقدس الهی نسبت می‌دهیم، با تعهدات و ضمانتها و تکفّلهای انسانی یک گونه نیست. اگر انسانی کفیل رزق و عهده‌دار مخارج کسی شد به یک نحو است و اگر خداوند کافل و ضامن روزی بود به نحوی دیگر است که شایستهٔ ذات کامل اوست. همین که در قرآن می‌خوانیم: وَ ما مِنْ دابَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلّا عَلَی اللهِ رِزْقُها[۲] رزق هر جنبنده‌ای بر عهدهٔ الله است، باید متوجه شویم که آن که به عهده گرفته «الله» است نه یک مخلوق. الله یعنی آن کسی که آفرینندهٔ این نظامات و مخلوقات است، پس تعهد او فرق دارد با تعهد مخلوقی که جزئی از همین نظام و تحت تأثیر موجودات این نظام است و در داخل این نظام دست و پا می‌کند. فرق است بین طرز فعل کسی که در داخل این نظامات و جزء این نظامات و محکوم و تابع این نظامات است با فعل و ارادهٔ آن کس که خالق این نظامات است؛ فعل او قهراً جز به صورت همین نظامات نیست. پس باید ببینیم که نظامات کلی جهان بر چه اصولی است و چگونه است. شناختن فعل خدا و رزّاقیت خدا، شناختن نظامات عالم است.

ما خودمان جزء عالمیم و جزء این نظام هستیم و مانند سایر اجزای عالم وظیفه‌ای

---

۱. شوری / ۱۱.

۲. هود / ۶.

داریم. وظایفی هم که ما در عالم دربارهٔ ارزاق و حقوق داریم و قانون خلقت ما را موظف به آن وظایف کرده و یا قانون شریعت ما را به آن موظف ساخته است از شئون رزّاقیت خداوند است.

قوهٔ جذب و تغذی که در گیاهان است، جهازات تغذیه که در گیاه و حیوان و انسان است، میلها و غریزه‌ها که در جاندارهاست و آنها را به سوی مواد غذایی می‌کشاند، همه از شئون رزّاقیت خداوند و مظاهر رزّاقیت خداوند می‌باشند. خداست که این جاندارها را با این همه تجهیزات حیرت‌انگیز در قسمتهای مختلف آفریده که بتوانند از هوا و آب و مواد غذایی این عالم استفاده کنند. خداست که هر جانداری را به وسیلهٔ یک سلسله میلها و رغبتها مسخّر کرده که در پی مایحتاجهای خود بدوند و برای ارضای این میلها همیشه تلاش کنند بدون آنکه خودشان توجه داشته باشند که احتیاجشان به آن امور برای چیست و چه فلسفه‌ای در کار است.

عقل و ارادهٔ انسان و احساس انسان به اینکه خودش باید حق خود را حفظ کند، تکالیفی که به وسیلهٔ شریعت دربارهٔ استیفا و حفظ حقوق خود و احترام به حقوق دیگران دارد، تلاشهایی که بشر دربارهٔ حقوق و حظوظ و بهره‌های خود می‌کند، ایستادگیهایی که در برابر متجاوزین به حقوق خود می‌کند، فکرهایی که دربارهٔ حقوق می‌کند، کتابهایی که در این زمینه می‌نگارد، تلاشهای فکری که می‌کند و فلسفه‌هایی که به وجود می‌آورد، همه و همه شئون و مظاهر رزّاقیت خداوند و تجلّیات «وَ ما مِنْ دابَّةٍ فِی‌الْاَرْضِ اِلّا عَلَی اللهِ رِزْقُها» است.

اگر نبود این حقیقت که: وَ ما مِنْ دابَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلّا عَلَی اللهِ رِزْقُها، اگر این کفالت و ضمانت در این نظام نبود، نه میلی بود و نه غریزه‌ای، نه قوهٔ جذبی بود و نه دفعی و نه هضمی، نه لذتی و نه شیرینی‌ای و نه تلخی‌ای، نه گیاه ریشه‌ها در زمین داشت و نه حیوان و انسان جهازات هضم و جذب و دفع و تغذی داشتند و نه انسان علاقه‌ای به حفظ حقوق خود داشت و نه در این زمینه از طرف دین دستورها رسیده بود و نه انسان در این باره می‌اندیشید و فکر می‌کرد و کتاب می‌نوشت و فلسفه به وجود می‌آورد. همهٔ این شورها و نشاطها و فعالیتها و جنبشها از اسم «یا مدبّر» و یا « یا رزّاق» او پیدا شده است که این نظم را با این شکل و این ترتیب به وجود آورده است. اگر رزّاقیت خداوند نبود هیچ‌یک از اینها نبودند، و اگر اینها نبود دیگر گیاهی نبود، حیوانی نبود، انسانی نبود، بلکه هیچ موجودی نبود، زیرا رزق و روزی به معنی اعم، چیزی جز مددگیری موجودات از

موجودات دیگر و در نهایت، مددگیری همه از خداوند نیست و هر موجودی در هر مقامی هست آناً فآناً احتیاج به مددگیری دارد.

پس نباید گفت که با اینکه خداوند متعهد و متکفّل ارزاق و سهمیه‌هاست ما نباید در این مسائل فکر کنیم، زیرا با بیانی که عرض شد فکر و اندیشه و تلاش ما به موجب رزّاقیت خداوند است. رزّاقیت اوست‌که روزی و روزی‌خور، رزق و مرزوق را عاشق یکدیگر کرده و در پی یکدیگر برانگیخته است.

نباید گفت فکر در این موضوعات دخالت در کار خداوند است، زیرا ما وقتی می‌توانیم در کار خداوند دخالت کنیم که بتوانیم به جای او خالق این نظامات و خالق این عالم باشیم یا بتوانیم نظامات عالم را از پیش خود بهم بزنیم و قواعد و سنن دیگری به جای اینها برقرار کنیم، یعنی همان کاری که ناشدنی است و عقلاً محال است. اما ما که به حکم رزّاقیت او علاقه‌مند به روزی آفریده شده‌ایم، به فرمان او در ما جهازات مختلف روزی‌خوری پیدا شده، به فرمان او در ما عقل و اندیشه و علاقه به اندیشیدن پیدا شده، به فرمان دین او حفظ حقوق خود و احترام به حقوق دیگران بر ما فرض شده، نه تنها در کار خدا دخالت نکرده‌ایم بلکه مجری و مطیع مشیت او هستیم. اگر فکر نکنیم و اگر تلاش نکنیم و حالت رکود و سکون و موت به خود بگیریم، بیشتر از اطاعت فرمان خدا دوریم.

خداوند متعال، هم خالق است و هم رازق؛ خالق است یعنی او به وجود آورندهٔ موجودات است، اگر اراده و مشیت او نبود هیچ چیزی موجود نمی‌شد؛ رازق است یعنی موجودات را طوری آفریده که احتیاج به رزق دارند و رزق و روزی آنها را می‌دهد. موجوداتی که احتیاج به رزق دارند آنها هستند که طوری خلق شده‌اند که باید از یک موجود دیگر تغذّی کنند تا بتوانند باقی بمانند، یعنی آن موجود دیگر را به شکلی و ترتیبی جزء وجود خود بکنند و در خود تحلیل ببرند. و باز ممکن است یک موجودی دیگر به شکلی دیگر و ترتیبی دیگر این موجود رزق‌خور را رزق خود قرار دهد و در خود تحلیل ببرد. صف روزیها و صف روزی‌خورها از هم جدا نیست. هر روزی‌خوری به نوبهٔ خود روزی موجودی دیگر است. همان‌که نسبت به موجودی آکل است، نسبت به دیگری مأکول است.

خلق بخشد خاک را لطف خدا ‌ ‌ ‌ تا خورد آب و بروید صد گیا
باز حیوان را ببخشد حلق و لب ‌ ‌ ‌ تا گیاهش را خورد اندر طلب
چون گیاهش خورد حیوان، گشت زفت ‌ ‌ ‌ گشت حیوان لقمهٔ انسان و رفت

بـــاز خـــاک آمــد شــد اکّـــال بشـــر　　چـــون جــدا شــد از بشـر روح و بـصر
ذره‌هـــا دیـــدم دهـــانشان جـــمله بـــاز　　گـــر بگـــویم خـــوردشان، گـــردد دراز
بـــــــرگها را بـــــرگ از انـــعام او　　دایگـــــان را دایـــــه لطـــف عـــام او
رزقـــــــها را رزقـــــها او مـــــی‌دهد　　زانکـــه گـــندم بـــی غـذایـی کـی زهـد
جـــــمله عـــالم آکـــل و مأکـــول دان　　بـــــاقیان را مـــــقبل و مـــــقبول دان
حـــــلق بــــخشد جســـم را و روح را　　حـــلق بـــخشد بـهر هـر عـضوی جـدا
آکـــل و مأکـول را حـلق است و نـای　　غـــالب و مـغلوب را عـقل است و رای
پس ز ماهی تا به ماه از خـلق نـیست　　که به جـذب مـایه آن را حـلق نـیست

این خود حسابی است که در عالم هست.

انطباق روزی و روزی خوار

حساب دیگر، تطبیقی است که بین روزی و روزی‌خور داده شده. در یکی از سخنرانیهای گذشته که در اطراف این مطلب صحبت می‌کردم که موجد حق چیست و چطور می‌شود کسی به چیزی حق پیدا می‌کند[۱]، گفتم که یک سبب موجد حق این است که در مـتن خلقت چیزی برای چیز دیگر و به خاطر چیز دیگر به وجود آمده باشد. مثلاً شما یک وقت از این جهت خود را صاحب فلان خانه می‌دانید که آن خانه را خودتان ساخته‌اید، و یک وقت هست که از آن جهت آن را متعلق به خود می‌دانید که آن کسی که اول این خانه را ساخته برای شما و به قصد شما ساخته است، در موقع اقامهٔ دعوی می‌گویید این خانه مال من است زیرا فلانی برای من ساخته است.

مطالعه در آثار آفرینش با این نظم و ترتیب و تطبیق بسیار حیرت‌انگیزی که در عالم هست نشان می‌دهد که واقعاً و در متن خلقت بعضی موجودات برای بعضی دیگر به وجود آمده‌اند. نوزاد و دستگاه شیرسازی و شیردهی مادر دو دستگاه مختلف و غیر مرتبطند، اما دقت در جهازات و نیازهای کودک و تجهیزات خارق‌العادهٔ شیرسازی و شیردهی و انطباق ایندو بر یکدیگر، یعنی کمال تناسب میان شیر مادر و دستگاه هاضمهٔ کودک می‌رساند که ایندو در متن خلقت با یکدیگر مرتبطند. آن دستگاه مفصل برای آماده ساختن شـیر، و شیر برای کودک به وجود آمده است. به هیچ وجه نمی‌توان احـتمال داد کـه هـدفی در

۱. به ص ۵۲ ـ ۵۳ مراجعه شود.

به‌وجود آمدن پستان و ساخته شدن شیر نبوده، به طور مسلّم این شیر برای همین طفل به وجود آمده. در متن واقع یک پیوستگی مخصوص بین اجزای خلقت هست که آنها را به یکدیگر تطبیق می‌دهد. تا طفل طفل است و قادر به تحصیل روزی و تهیهٔ آن نیست، روزی او را آماده در پهلویش یعنی در پستان مادر می‌دهد. تدریجاً که قدرت بیشتری پیدا می‌کند و دست و پایی پیدا می‌کند که راه برود و عقل و تشخیص پیدا می‌کند که با کنجکاوی می‌تواند روزی خود را به دست آورد، دیگر روزی او به آن آمادگی اول نیست، مثل اینکه روزی را بر می‌دارند به نقطهٔ دوردست می‌گذارند تا برود آن را پیدا کند و استفاده نماید. به طور کلی تناسبی هست بین آمادگی روزی و مقدار توانایی روزی‌خور و مقدار هدایتی که به سوی روزی خود شده، یک نوع رابطه و کششی بین آندو هست. یک وقت روزی وظیفه دارد که به سوی روزی‌خور برود، مثل اینکه باران مکلّف است که با مرکب ابر به سوی زمینهای خشک برود:

وَ هُوَ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ بُشْراً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهِ حَتّیٰ اِذا اَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَیِّتٍ فَأَنْزَلْنا بِهِ الْماءَ فَأَخْرَجْنا بِهِ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ[1].

اوست که بادها را پیشاپیش رحمت خود (باران) مژده‌دهنده می‌فرستد تا آنگاه که آن بادها ابرهایی گرانبار با خود بردارند، آنها را به سوی سرزمین مرده و خشک برانیم و به این وسیله آب را بر زمین فرود آریم و هم به این وسیله انواع میوه‌ها از زمین بیرون آوریم.

چون زمین را پا نباشد جود او ابـر را رانـد هـماره سوی او
طفل را چون پا نباشد مادرش آید و ریزد وظیفه بر سرش

در یک جا هم روزی‌خور وظیفه دارد که به طرف روزی حرکت کند و خود را به روزی برساند. گیاهان از زمین روزی می‌خورند و تنها از مواد اولیه یعنی از آب و خاک و نور و هوا می‌توانند استفاده کنند و به همان اندازه وسایل استفاده و ارتزاق در اختیار آنها قرار داده شده و به همان اندازه هدایت شده‌اند که می‌توانند خود را به روزی خود برسانند، از هوا و خاک و نور و رطوبت استفاده کنند؛ یعنی در طبیعت وظیفهٔ حرکت به سوی مواد غذایی به

۱. اعراف / ۵۷.

عهدهٔ آنها گذاشته شده، و به اندازهٔ حاجت هم وسیله داده شده و هدایت شده‌اند.

حیوانات که طوری دیگر ساخته شده‌اند و مواد اولیهٔ زمین که در همه جا هست برای آنها کافی نیست، وسیلهٔ نقل مکان به آنها داده شده، از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر منتقل می‌شوند، مثل گیاهان پا در گل و ثابت نیستند، دستگاه هدایت آنها نیز تقویت شده، به آنها حواس و میلها و خواهشها داده شده، به رهبری حواس و به تحریک خواهشها و میلهای نفسانی از جایی به جای دیگر منتقل می‌شوند تا مواد ثانویه را که در همه جا نیست به دست آورند. مواد ثانویه یعنی گیاهان و یا حیوانات دیگر. آبی که مورد نیاز آنهاست رطوبت زمین نیست، آب مشروب لازم دارند، آن هم در همه جا نیست، باید از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر برای تحصیل آب مشروب بروند. مانند گیاهان در برابر سرما و گرما مقاومت ندارند، احتیاج به مسکن و آشیانه دارند. به تناسب این احتیاجات، به آنها حس بینایی و شنوایی و چشایی و بساوایی داده شده است، به آنها غرایز و راهنماییهای حیرت‌انگیز غریزی داده است.

مخصوصاً بعضی حشرات مانند مورچه که از لحاظ فعالیتهای غریزی خیلی فوق‌العاده‌اند. علی علیه‌السلام در مورد همین مورچه می‌فرماید:

اُنْظُروا اِلَى النَّمْلَةِ فى صِغَرِجُثَّتِها وَ لَطافَةِ هَيْئَتِها، لاتَكادُ تُنالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ، وَ لا بِمُسْتَدْرَكِ الْفِكَرِ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلىٰ اَرْضِها وَ صُبَّتْ عَلىٰ رِزْقِها، تَنْقُلُ الْحَبَّةَ اِلىٰ جُحْرِها وَتُعِدُّها فى مُسْتَقَرِّها، تَجْمَعُ فى حَرِّها لِبَرْدِها وَ فى وِرْدِها لِصَدَرِها.

در کار این مورچه دقت کنید، ببینید با این جثهٔ کوچک و اندام نازک که نزدیک است به چشم دیده نشود و فکر دوراندیش به او نرسد چگونه در روی این زمین در جنبش است و چگونه به روزی خود عشق می‌ورزد و دانه‌ها را به لانهٔ خود منتقل می‌کند و در آنجا با کمال مهارت و استادی نگهداری می‌کند، در اوقات گرما برای هنگام سرما و در زمان ورود برای زمان خروج آذوقه ذخیره می‌کند.

وَلَوْ فَكَّرْتَ فى مَجارى اَكْلِها فى عُلْوِها وَ سُفْلِها، وَ ما فِى الْجَوْفِ مِنْ شَراسيفِ بَطْنِها، وَ ما فِى الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِها وَ اُذُنِها، لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِها عَجَباً[1].

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۷.

اگر در مجاری غذایی او از بالا تا پایین بیندیشی که چگونه او آن مادهٔ غذایی را با آن اندام کوچک فرو می‌برد و هضم می‌کند و کسب نیرو می‌کند، و اگر در آنچه در اطراف شکم به منزلهٔ استخوان‌بندی دنده‌هاست فکر کنی و اگر در چشمش که در سرش قرار داده شده دقیق شوی و اگر دستگاه شنوایی او را بفهمی غرق شگفتی و حیرت خواهی شد.

این نمونه‌ای از حیوانات از لحاظ تحصیل روزی.

انسان و روزی او

اما انسان. انسان که موجودی عالی‌تر و راقی‌تر است و آنچه برای زندگی حیوانها کافی است برای او کافی نیست، مسئلهٔ تحصیل روزی او شکل و وضع دیگری دارد. فاصلهٔ بین روزی و روزی‌خور در اینجا زیادتر است، لهذا وسایل زیادتری در اختیار او قرار داده، دستگاه هدایت در وجود انسان تقویت شده، به او عقل و علم و فکر داده شده، وحی و نبوت به کمک او آمده و برایش وظیفه و تکلیف مقرر کرده. همهٔ اینها از شئون رزّاقیت خداوند است.

پس اینکه گفته شده «هر آن کس که دندان دهد نان دهد» نباید گفت حرف غلطی است؛ نه، حرف درستی است اما نه به این معنی که دندان داشتن کافی است که نان پخته و آماده بر سر سفرهٔ انسان سبز شود، بلکه به این معنی که در دستگاه خلقت بین نان و دندان رابطه است، اگر نان نبود دندان نبود و اگر دندان و صاحب دندان نبود نان نبود. بین روزی و روزی‌خور و وسایل تحصیل روزی و وسایل خوردن و هضم و جذب روزی و وسایل هدایت و راهنمایی به روزی، در متن خلقت ارتباط است. آن کس که انسان را در طبیعت آفریده و به او دندان داده، نان یعنی مواد قابل استفاده را هم در طبیعت آفریده، فکر و اندیشه و نیروی عمل و تحصیل و حس انجام وظیفه را هم آفریده است.

پس لازمهٔ اینکه خدا هم نان داده و هم دندان، لازمهٔ رزّاقیت خدا این نیست که کار و کوشش و فعالیت و عمل و کسب و کار لازم نیست، به کار انداختن اندیشه برای پیدا کردن راه بهتر تحصیل روزی لازم نیست، دفاع از حقوق لازم نیست، زیرا نان و دندان و نیروی کسب و کار و قوهٔ فکر و دماغی و وظیفه و تکلیف عقلی و دینی برای تحصیل روزی همه جزء یک دستگاهند، همهٔ اینها توأماً مظهر رزّاقیت خداوندند. پس بر ما لازم است که بعد از آنکه رابطهٔ روزی و روزی‌خور را دانستیم و دانستیم که وسایلی برای

رسیدن روزی به روزی‌خور آفریده شده و تکلیفی هم برای تحصیل آن متوجه ما هست، کوشش کنیم ببینیم بهترین و سالمترین راه برای رسیدن به روزی چیست و قوای خود را در آن راه به کار بیندازیم و به خداوند که خالق این راه است توکل کنیم.

توکل

توکل یعنی چه؟ توکل در مقابل جهد و سعی نیست که آیا جهد و سعی کنیم یا تـوکل؟ توکل یعنی انسان همیشه به آنچه مقتضای حق است عمل کند و در این راه به خدا اعتماد کند که خداوند حامی و پشتیبان کسانی است که حامی و پشتیبان حق می‌باشند. توکل تضمین الهی است برای کسی که همیشه حامی و پشـتیبان حـق است. مـثالی عـرض می‌کنیم:

شما می‌روید به مغازه‌ای و متاعی خریداری می‌کنید و صاحب آن مغازه مرغوبیت آن متاع را تضمین می‌کند و به شما اطمینان می‌دهد و شما هم به گفتهٔ او اعتماد می‌کنید، یعنی مطمئن می‌شوید که متاع مورد نظر همان اندازه مرغوب است که او گفته است. راه حق چیزی است که انبیا از طرف خدا آن را شناسانده و از طرف خدا آن را تضمین کرده‌اند که هر که این راه را برود به نتیجه می‌رسد. خداوند این عالم را طوری ساخته است کـه همواره از کسانی که حق و حقیقت را حمایت کنند، حمایت می‌کند. حق همواره یک تأیید معنوی با خود دارد.

انبیا می‌گویند به خدا توکل کنید و در راه خدا مجاهده کنید، به خدا توکل و اعتماد کنید و در طلب رزق و روزی از راه سالم و مشروع منحرف نشوید، یعنی اگر راه خدا را بروید از نوعی حمایت الهی برخوردار خواهید شد.

معنی توکل این نیست که کاری نکنید و قوای وجودی خود را تعطیل کنید و یک جا بنشینید و به خدا اعتماد کنید که او به جای شما وظیفه را انجام می‌دهد. کار نکردن و راه نرفتن که تضمین نمی‌خواهد، سکون و توقف تأیید نمی‌خواهد. سکون و توقف و تعطیل قوا چیزی نیست که اثری داشته باشد و آن اثر از طرف خدا یا غیر خدا قابل تضمین باشد.

اگر قرآن کریم را استقصاء کنید می‌بینید که توکل را به همین معنی ذکر می‌کند. قرآن می‌گوید از پیمودن راه حق نترسید و به خدا توکل کنید، از نیروی باطل نترسید و توکل کنید. به عنوان نمونه دو آیه از قرآن کریم را در این زمینه ذکر می‌کنم. یکی آیه‌ای است که از زبان همهٔ پیغمبرانی که بعد از نوح آمده‌اند ذکر می‌کند. آنها به مردمی که با آنها مخالفت

می‌کردند و سد راه آنها می‌شدند می‌گفتند:

وَ ما لَنا اَنْ لا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللهِ وَ قَدْ هَدٰينا سُبُلَنا و لَنَصْبِرَنَّ عَلىٰ ما اٰذَيْتُمونا وَ عَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْـمُتَوَكِّلونَ[۱].

چرا ما بر خدا توکل و اعتماد نکنیم و حال آنکه خدا راه را به ما نشان داده و البته ما آن راه را خواهیم رفت و هر چه شما ما را شکنجه دهید ما صبر و استقامت خواهیم کرد، اعتمادکنندگان باید تنها بر خدا اعتماد و توکل کنند.

این آیه در کمال صراحت توکل را به صورت یک امر مثبت ذکر می‌کند. راهی هست و پیمودنی هست و رنج و مشقتهایی در این پیمودن هست که اراده را سست و عزیمت را فسخ می‌کند. انبیا می‌گویند ما از نیروی باطل نخواهیم هراسید و به خدا اعتماد می‌کنیم و راه حق را می‌رویم.

آیهٔ دیگر دربارهٔ شخص رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم است. این آیه نیز در کمال صراحت توکل را در یک مفهوم مثبت یادآوری می‌کند، می‌فرماید: **فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ**[۲] ای پیغمبر! همین‌که عزم کردی و تصمیم گرفتی، به خدا اعتماد کن و کار خود را دنبال کن. نمی‌گوید بنشین و دست روی دست بگذار و توکل کن، می‌گوید کار خود را بکن و به خدا توکل کن.

این است معنی توکل و آن است معنی رزاقیت الهی.

۱. ابراهیم / ۱۲.
۲. آل عمران / ۱۵۹.

امام صادق علیه السلام *

به مناسبت اینکه امروز روز وفات امام ششم، صادق اهل‌البیت علیهم السلام است، سخنان من در اطراف آن شخصیت بزرگوار و نکاتی از سیرت آن حضرت خواهد بود.

امام صادق علیه السلام در ماه ربیع‌الاول سال ۸۳ هجری در زمان خلافت عبدالملک بن مروان اموی به‌دنیا آمد، و در ماه شوال یا ماه رجب سال ۱۴۸ هجری در زمان خلافت ابوجعفر منصور عباسی از دنیا رحلت کرد. در زمان یک خلیفهٔ باهوش سفّاک اموی به‌دنیا آمد و در زمان یک خلیفهٔ مقتدر باهوش سفّاک عباسی از دنیا رحلت کرد، و در آن بین شاهد دورهٔ فترت خلافت و انتقال آن از دودمانی به دودمان دیگر بود.

مادر آن حضرت، همان‌طوری که در کافی و بحار و سایر کتب ضبط شده، امّ‌فروه دختر قاسم‌بن محمدبن ابی‌بکر بود، لذا از طرف مادر نسب آن حضرت به ابوبکر می‌رسید و چون قاسم‌بن محمد بن ابی‌بکر با دخترعموی خود اسماء دختر عبدالرحمن بن ابی‌بکر ازدواج کرده بود، بنابراین مادر آن حضرت، هم از طرف پدر نوادهٔ ابوبکر است و هم از طرف مادر، و لهذا حضرت صادق می‌فرموده: «وَلَدَنی اَبوبَکْرٍ مَرَّتَیْنِ» یعنی ابوبکر دو بار مرا به دنیا آورد، از دو راه نسب من به ابوبکر می‌رسد.

---

* این سخنرانی در ۲۵ شوال ۱۳۸۱ هجری قمری (۱۳۴۰ هجری شمسی) به مناسبت وفات امام صادق علیه السلام ایراد شده است.

فرصت طلایی

امام صادق علیه‌السلام شیخ‌الائمه است، از همهٔ ائمهٔ دیگر عمر بیشتری نصیب ایشان شد، شصت و پنج ساله بود که از دنیا رحلت فرمود. عمر نسبتاً طویل آن حضرت و فتوری که در دستگاه خلافت رخ داد که امویان و عباسیان سرگرم زد و خورد با یکدیگر بودند فرصتی طلایی برای امام به‌وجود آورد که بساط افاضه و تعلیم را بگستراند و به تعلیم و تربیت و تأسیس حوزهٔ علمی عظیمی بپردازد، جملهٔ «قال الصادق» شعار علم حدیث گردد، و به نشر و پخش حقایق اسلام موفق گردد. از آن زمان تا زمان ما هر کس از علما و دانشمندان اعم از شیعی مذهب و غیره که نام آن حضرت را در کتب و آثار خود ذکر کرده‌اند با ذکر حوزه و مدرسه‌ای که آن حضرت تأسیس کرد و شاگردان زیادی که تربیت کرد و رونقی که به بازار علم و فرهنگ اسلامی داد توأم ذکر کرده‌اند؛ همان‌طوری که همه به مقام تقوا و معنویت و عبادت آن حضرت نیز اعتراف کرده‌اند.

شیخ مفید از علمای شیعه می‌گوید آنقدر آثار علمی از آن حضرت نقل شده که در همهٔ بلاد منتشر شده. از هیچ‌کدام از علمای اهل‌بیت آنقدر که از آن حضرت نقل شد، نقل نشده. اصحاب حدیث نام کسانی را که در خدمت آن حضرت شاگردی کرده‌اند و از خرمن وجودش خوشه گرفته‌اند ضبط کرده‌اند، چهار هزار نفر بوده‌اند و در میان اینها از همهٔ طبقات و صاحبان عقاید و آراء و افکار گوناگون بوده‌اند.

محمد بن عبدالکریم شهرستانی، از علمای بزرگ اهل تسنن و صاحب کتاب معروف **الملل والنحل**، دربارهٔ آن حضرت می‌گوید: «هُوَ ذو عِلْمٍ غَزیرٍ، وَ اَدَبٍ کامِلٍ فِی الْحِکْمَةِ، وَ زُهْدٍ فِی‌الدُّنْیا، وَ وَرَعٍ عَنِ الشَّهَواتِ.» یعنی او، هم دارای علم و حکمت فراوان و هم دارای زهد و ورع و تقوای کامل بود. بعد می‌گوید مدتها در مدینه بود، شاگردان و شیعیان خود را تعلیم می‌کرد، و مدتی هم در عراق اقامت کرد و در همهٔ عمر متعرض جاه و مقام و ریاست نشد و سرگرم تعلیم و تربیت بود. در آخر کلامش در بیان علت اینکه امام صادق توجهی به جاه و مقام و ریاست نداشت این‌طور می‌گوید: «مَنْ غَرَقَ فی بَحْرِ الْمَعْرِفَةِ لَمْ‌یَقَعْ فی شَطٍّ، وَ مَنْ تَعَلّیٰ اِلیٰ ذِرْوَةِ الْحَقیقَةِ لَمْ یَخَفْ مِنْ حَطٍّ.» یعنی آن‌که در دریای معارف غوطه‌ور است به خشکی ساحل تن درنمی‌دهد، و کسی که به قلهٔ اعلای حقیقت رسیده نگران پستی و انحطاط نیست.

کلماتی که بزرگان اسلامی از هر فرقه و مذهب در تجلیل مقام امام صادق صلوات‌الله‌علیه گفته‌اند زیاد است، منظورم نقل آنها نیست، منظورم اشاره‌ای بود به اینکه

هر کس امام صادق علیه‌السلام را می‌شناسد آن حضرت را با حوزه و مدرسه‌ای عظیم و پرنفع و ثمر که آثارش هنوز باقی و زنده است می‌شناسد. حوزه‌های علمیهٔ امروز شیعه امتداد حوزهٔ آن روز آن حضرت است.

سخن در اطراف امام صادق سلام‌الله‌علیه میدان وسیعی دارد. در قسمتهای مختلف می‌توان سخن گفت زیرا اولا سخنان خود آن حضرت در قسمتهای مختلف مخصوصا در حکمت عملی و موعظه زیاد است و شایستهٔ عنوان‌کردن است؛ ثانیا در تاریخ زندگی آن حضرت قضایای جالب و آموزنده فراوان است. بعلاوه احتجاجات و استدلالات عالی و پرمعنی با دهریّین و ارباب ادیان و متکلمان فرق دیگر اسلامی و صاحبان آراء و عقاید مختلف، بسیار دارد که همه قابل استفاده است. گذشته از همهٔ اینها تاریخ معاصر آن حضرت که با خود آن حضرت یا شاگردان آن حضرت مرتبط است شنیدنی و آموختنی است.

سیرت و روش امام

این بنده امروز عرایض خود را اختصاص می‌دهم به مقایسه‌ای بین سیرت و روشی که امام صادق علیه‌السلام در زمان خود انتخاب کرد با سیرت و روشی که بعضی از اجداد بزرگوار آن حضرت داشتند که گاهی به ظاهر مخالف یکدیگر می‌نماید. رمز و سرّ این مطلب را عرض می‌کنم و از همین جا یک نکتهٔ مهم را استفاده می‌کنم که برای امروز ما و برای همیشه بسیار سودمند است.

فایدهٔ سیره‌های گوناگون معصومین

ما شیعیان که به امامت ائمهٔ دوازده‌گانه اعتقاد داریم و همهٔ آنها را اوصیاء پیغمبر اکرم و مفسر و توضیح‌دهندهٔ حقایق اسلام می‌دانیم و گفتار آنها را گفتار پیغمبر و کردار آنها را کردار پیغمبر و سیرت آنها را سیرت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانیم، از امکاناتی در شناخت حقایق اسلامی بهره‌مندیم که دیگران محرومند؛ و چون وفات حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام ـ که امام یازدهم است و بعد از ایشان دورهٔ غیبت پیش آمد ـ در سال ۲۶۰ واقع شد، از نظر ما شیعیان مثل این است که پیغمبر اکرم تا سال ۲۶۰ هجری زنده بود و در همهٔ این زمانها با همهٔ تحولات و تغییرات و اختلاف شرایط و اوضاع و مقتضیات حاضر بود.

البته نمی‌خواهم بگویم که اثر وجود پیغمبر اکرم اگر زنده بود چه بود و آیا اگر فرضا آن حضرت در این مدت حیات می‌داشت چه حوادثی در عالم اسلام [پیش] می‌آمد؛ نه، بلکه مقصودم این است که از نظر ما شیعیان که معتقد به امامت و وصایت هستیم، وجود ائمهٔ اطهار از جنبهٔ حجیت قطعی گفتار و کردار و سیرت در این مدت طولانی مثل این است که شخص پیغمبر ـ ولی نه در لباس نبوت و زعامت بلکه در لباس یک فرد مسلمانِ عامل به وظیفه ـ وجود داشته باشد و دوره‌های مختلفی را که بر عالم اسلام در آن مدت گذشت شاهد باشد و در هر دوره‌ای وظیفهٔ خود را بدون خطا و اشتباه، متناسب با همان دوره انجام دهد.

بدیهی است که با این فرض، مسلمانان بهتر و روشنتر می‌توانند وظایف خود را در هر عصر و زمانی دریابند و تشخیص دهند.

تعارض ظاهری سیره‌ها و ضرورت حل آنها

ما در سیرت پیشوایان دین به اموری برمی‌خوریم که به‌حسب ظاهر با یکدیگر تناقض و تعارض دارند، همچنان‌که در اخبار و آثاری که از پیشوایان دین رسیده احیانا همین تعارض و تناقض دیده می‌شود. در آن قسمت از اخبار و روایات متعارض که مربوط به فقه و احکام است، علما در مقام حل و علاج آن تعارضها برآمده‌اند که در محل خود مذکور است. در سیرت و روش پیشوایان دین هم همین تعارض و تناقض در بادی امر دیده می‌شود، باید دید راه‌حل آن چیست؟

اگر در اخبار متعارض که در فقه و احکام نقل شده، تعارضها حل نگردد و هر کسی یک خبر و حدیثی را مستمسک خود قرار دهد و عمل کند مستلزم هرج و مرج خواهد بود. سیرت و روش پیشوایان دین هم که با یکدیگر به ظاهر اختلاف دارد همین‌طور است، اگر حل نگردد و رمز مطلب معلوم نشود مستلزم هرج و مرج اخلاقی و اجتماعی خواهد بود. ممکن است هر کسی به هوای نفس خود یک راهی را پیش بگیرد و بعد آن را با عملی که در یک مورد معین و یک زمان معین از یکی از ائمه نقل شده توجیه و تفسیر کند، باز یک نفر دیگر به هوای خود و مطابق میل و سلیقهٔ خود راهی دیگر ضد آن راه را پیش بگیرد و او هم به یک عملی از یکی از ائمه علیهم‌السلام که در مورد معین و زمان معین نقل شده استناد کند و بالاخره هر کسی مطابق میل و سلیقه و هوای نفس خود راهی پیش بگیرد و برای خود مستندی هم پیدا کند.

مثلاً ممکن است یک نفر طبعا و سلیقتا و تربیتا سختگیر باشد و زندگی با قناعت و کم‌خرجی را بپسندد، همین‌که از او بپرسند چرا اینقدر بر خودت و خانواده‌ات سخت می‌گیری بگوید رسول خدا و علیّ مرتضی همین‌طور بودند، آنها هرگز جامهٔ خوب نپوشیدند و غذای لذیذ نخوردند و مرکوب عالی سوار نشدند و مسکن مجلل ننشستند، آنها نان جو می‌خوردند و کرباس می‌پوشیدند و بر شتر یا الاغ سوار می‌شدند و در خانهٔ گلی سکنیٰ می‌گزیدند.

و باز یک نفر دیگر طبعا و عادتا خوشگذران و اهل تجمل باشد، و اگر از او سؤال شود که چرا به کم نمی‌سازی و قناعت نمی‌کنی و زهد نمی‌ورزی، بگوید چون امام حسن مجتبی و یا امام جعفر صادق این‌طور بودند، آنها از غذای لذیذ پرهیز نداشتند، جامهٔ خوب می‌پوشیدند، مرکوب عالی سوار می‌شدند، مساکن مجلل هم احیانا داشتند.

همچنین ممکن است یک نفر یا افرادی طبعا و مزاجا سر پرشوری داشته باشند و طبعشان سکون و آرامش را نپسندد و برای توجیه عمل خود به سیرت پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در صدر اسلام یا به نهضت حسینی علیه‌السلام استدلال کنند، و یک نفر یا افراد دیگر که برعکس مزاجاً عافیت‌طلب و گوشه‌گیر و منزوی‌اند و در نفس خود شهامت و جرأتی نمی‌بینند، موضوع تقیه و راه و روش امام صادق علیه‌السلام یا ائمهٔ دیگر را مورد استناد خود قرار دهند. آن‌کس که مثلا طبعا معاشرتی و اجتماعی است به عمل و سیرت یک امام و آن‌کس که طبعا اهل عزلت و تنهایی است به سیرت یک امام دیگر متوسل شود.

بدیهی است در این‌صورت نه تنها سیرت و روش پاک و معنی‌دار رسول اکرم و ائمهٔ اطهار مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، بلکه وسیله‌ای خواهد بود برای اینکه هر کسی راه توجیهی برای عمل خود پیدا کند و به دعوت و سخن کسی گوش ندهد و جامعه دچار هرج و مرج گردد.

واقعا هم چنین تعارض و تناقض ظاهری در سیرت ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام دیده می‌شود؛ می‌بینیم مثلا حضرت امام حسن علیه‌السلام با معاویه صلح می‌کند و اما امام حسین علیه‌السلام قیام می‌کند و تسلیم نمی‌شود تا شهید می‌گردد؛ می‌بینیم که رسول خدا و علیّ مرتضی در زمان خودشان زاهدانه زندگی می‌کردند و احتراز داشتند از تنعم و تجمل، ولی سایر ائمه این‌طور نبودند. پس باید این تعارضها را حل کرد و رمز آنها را دریافت.

درس و تعلیم نه تعارض

گفتم باید این تعارض را حل کرد و رمز آن را دریافت. بلی باید رمز آن را دریافت. واقعا رمز و سرّی دارد. این تعارض با سایر تعارضها فرق دارد، تعارضی نیست که روات و ناقلان احادیث به‌وجود آورده باشند و وظیفهٔ ما آن‌گونه حل و رفع باشد که معمولا در تعارض نقلها می‌شود، بلکه تعارضی است که خود اسلام به‌وجود آورده، یعنی روح زنده و سیال تعلیمات اسلامی آن را ایجاب می‌کند. بنابراین این تعارضها درواقع درس و تعلیم است نه تعارض و تناقض، درس بسیار بزرگ و پرمعنی و آموزنده.

مطلب را در اطراف همان دو مثالی که عرض کردم توضیح می‌دهم. یکی مثال سختگیری و زندگی زاهدانه، در مقابل زندگی مقرون به تجمل و توسعه در وسائل زندگی؛ و یکی هم مثال قیام و نهضت، در مقابل سکوت و تقیه. همین دو مثال برای نمونه کافی است. اما مثال اول:

فلسفهٔ زهد

به‌طور مسلّم رسول خدا و علیّ مرتضی علیهما السلام زاهدانه زندگی می‌کردند و در زندگی بر خود سخت می‌گرفتند. این عمل را دو نحو می‌توان تفسیر کرد. یکی اینکه بگوییم دستور اسلام به‌طور مطلق برای بشر این است که از نعمتها و خیرهای این جهان محترز باشد. اسلام همان طوری‌که به اخلاص در عمل، و توحید در عبادت، و به صدق و امانت و صفا و محبت دستور می‌دهد، به احتراز و اعراض از نعمتهای دنیا هم دستور می‌دهد. همان‌طوری‌که آن امور بالذات برای بشر کمالند و در همهٔ زمانها مردم باید موحد باشند، صدق و امانت و صفا و محبت داشته باشند، از دروغ و دغل و زبونی پرهیز داشته باشند، همین‌طور در همهٔ زمانها و در هر نوع شرایطی لازم است که از نعمتها و خیرات دنیا احتراز داشته باشند.

تفسیر دیگر اینکه بگوییم فرق است بین آن امور که مربوط به عقیده و یا اخلاق و یا رابطهٔ انسان با خدای خودش است و بین این امر که مربوط به انتخاب طرز معیشت است. اینکه رسول خدا و علیّ مرتضی بر خود در غذا و لباس و مسکن و غیره سخت می‌گرفتند نه از این جهت است که توسعه در زندگی بالذات زشت و ناپسند است، بلکه مربوط به چیزهای دیگر بوده. یکی مربوط بوده به وضع عصر و زمانشان که برای عموم مردم وسیله فراهم نبود، فقر عمومی زیاد بود. در چنان اوضاعی مواسات و همدردی اقتضا

می‌کرد که به کم قناعت کنند و مابقی را انفاق کنند. بعلاوه آنها در زمان خود زعیم و پیشوا بودند، وظیفهٔ زعیم و پیشوا که چشم همه به اوست با دیگران فرق دارد.

وقتی که علی علیه‌السلام در بصره بر مردی به نام علاءبن زیاد حارثی وارد شد، او از برادرش شکایت کرد و گفت برادرم تارک دنیا شده و جامهٔ کهنه پوشیده و زن و فرزند را یکسره ترک کرده. فرمود حاضرش کنید. وقتی که حاضر شد فرمود: چرا بر خود سخت می‌گیری و خود را زجر می‌دهی؟ چرا بر زن و بچه‌ات رحم نمی‌کنی؟ آیا خداوند که نعمتهای پاکیزهٔ دنیا را آفریده و حلال کرده کراهت دارد که تو از آنها استفاده کنی؟ آیا تو این‌طور فکر می‌کنی که خداوند دوست نمی‌دارد بنده‌اش از نعمتش بهره ببرد؟

عرض کرد: «هٰذا اَنْتَ فی خُشونَةِ مَلْبَسِکَ وَ جُشوبَةِ مَأْکَلِکَ»[1] گفت: یا امیرَالمؤمنین! خودت هم که مثل منی، تو هم که از جامهٔ خوب و غذای خوب پرهیز داری.

فرمود: من با تو فرق دارم، من امام و پیشوای امتم، مسئول زندگی عمومی هستم، باید در توسعه و رفاه زندگی عمومی تا آن حدی که مقدور است سعی کنم. آن اندازه که میسر نشد و مردمی فقیر باقی ماندند، بر من از آن‌جهت که در این مقام هستم لازم است در حد ضعیف‌ترین و فقیرترین مردم زندگی کنم تا فقر و محرومیت، فقرا را زیاد ناراحت نکند، لااقل از آلام روحی آنها بکاهم، موجب تسلی‌خاطر آنها گردم.

این بود دو نوع تفسیری‌که از طرز زندگانی زاهدانهٔ رسول خدا و علیّ مرتضی علیهماالسلام می‌توان کرد.

اگر تفسیر اول صحیح می‌بود می‌بایست همه در همهٔ زمانها خواه آنکه وسیله برای عموم فراهم باشد خواه نباشد، خواه آنکه مردم در وسعت باشند خواه نباشند آن‌طور زندگی کنند و البته سایر ائمه علیهم‌السلام هم در درجهٔ اول از آن طرز زندگی پیروی می‌کردند؛ و اما اگر تفسیر دوم صحیح است، نه، لازم نیست همه از آن پیروی کنند، آن‌طور زندگی مربوط به اوضاعی نظیر اوضاع آن زمان بوده، در زمانهای غیرمشابه با آن زمان، پیروی لازم نیست.

وقتی‌که به احوال و زندگی و سخنان امام صادق علیه‌السلام مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آن حضرت که ظاهر زندگی‌اش با پیغمبر و علی فرق دارد، به خاطر همین نکته بوده و خود آن حضرت این نکته را به مردم زمانش دربارهٔ فلسفهٔ زهد گوشزد کرده است.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۰.

اینها که عرض کردم از تعلیمات آن حضرت اقتباس شد.

در زمان امام صادق علیه‌السلام گروهی پیدا شدند که سیرت رسول اکرم را در زهد و اعراض از دنیا به‌نحو اول تفسیر می‌کردند، معتقد بودند که مسلمان همیشه و در هر زمانی باید کوشش کند از نعمتهای دنیا احتراز کند. به این مسلک و روش خود نام «زهد» می‌دادند و خودشان در آن زمان به نام «متصوّفه» خوانده می‌شدند. سفیان ثوری یکی از آنهاست. سفیان یکی از فقهای تسنن به‌شمار می‌رود و در کتب فقهی اقوال و آراء او زیاد نقل می‌شود. این شخص معاصر با امام صادق است و در خدمت آن حضرت رفت و آمد و سؤال و جواب می‌کرده.

در کافی می‌نویسد روزی سفیان بر آن حضرت وارد شد، دید امام جامهٔ سفید و لطیف و زیبایی پوشیده، اعتراض کرد و گفت: یا ابنَ‌رسولِ‌الله سزاوار تو نیست که خود را به دنیا آلوده سازی. امام به او فرمود: ممکن است این گمان برای تو از وضع زندگی رسول خدا و صحابه پیدا شده باشد. آن‌وضع در نظر تو مجسم شده و گمان کرده‌ای این یک وظیفه‌ای است از طرف خداوند مثل سایر وظایف، و مسلمانان باید تا قیامت آن را حفظ کنند و همان‌طور زندگی کنند. اما بدان‌که این‌طور نیست. رسول خدا در زمانی و جایی زندگی می‌کرد که فقر و تنگدستی مستولی بود، عامهٔ مردم از داشتن وسایل و لوازم اولیهٔ زندگی محروم بودند. اگر در عصری و زمانی وسایل و لوازم فراهم شد، دیگر دلیلی برای آن‌طرز زندگی نیست، بلکه سزاوارترین مردم برای استفاده از موهبتهای الهی، مسلمانان و صالحانند نه دیگران.

این داستان، بسیار مفصل و جامع است و امام در جواب سفیان که بعد رفقایش هم به او ملحق شدند استدلالات زیادی بر مدعای خود و بطلان مدعای آنها کرد که فعلا مجال نقل همهٔ آنها نیست[1].

اصول ثابت و اصول متغیر

این اختلاف و تعارض ظاهری سیرت، به‌کمک بیاناتی که از پیشوایان دین رسیده، برای ما روشن می‌کند از نظر اسلام در باب معیشت و لوازم زندگی چیزهایی است که اصول

۱. به کتاب کافی، ج ۵ / ص ۶۵ الی ۷۰ و جلد اول داستان راستان تحت عنوان «امام صادق و متصوفه» مراجعه شود.

ثابت و تغییرناپذیر به‌شمار می‌روند و چیزهایی است که این‌طور نیست.

یک اصل ثابت و تغییرناپذیر این است که یک نفر مسلمان باید زندگی خود را از زندگی عمومی جدا نداند، باید زندگی خود را با زندگی عموم تطبیق دهد. معنی ندارد درحالی‌که عموم مردم در بدبختی زندگی می‌کنند عدهٔ دیگر با مستمسک قراردادن «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زینَةَ اللهِ الَّتی اَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ»[1] در دریای نعمت غوطه‌ور بشوند هرچند فرض کنیم که از راه حلال به چنگ آورده باشند.

خود امام صادق سلام‌الله علیه که به اقتضای زمان، زندگی را بر خاندان خود توسعه داده بود، یک وقت اتفاق افتاد که نرخ خواربار ترقی کرد و قحط و غلا پدید آمد. به خادم خود فرمود: چقدر آذوقه و گندم ذخیره موجود داریم؟ عرض کرد: زیاد داریم، تا چند ماه ما را بس است. فرمود: همهٔ آنها را ببر و در بازار به مردم بفروش. گفت: اگر بفروشم دیگر نخواهم توانست گندمی تهیه کنم. فرمود لازم نیست، بعد مثل سایر مردم روز به روز از نانوایی تهیه خواهیم کرد، و دستور داد از آن به بعد خادم نانی که تهیه می‌کند نصف جو و نصف گندم باشد، یعنی از همان نانی باشد که اکثر مردم استفاده می‌کردند. فرمود: من تمکن دارم به فرزندان خودم در این سختی و تنگدستی نان گندم بدهم، اما دوست دارم خداوند ببیند من با مردم مواسات می‌کنم.

اصل ثابت و تغییرناپذیر دیگری که در همه حال و همهٔ زمانها پسندیده است، زهد به معنی عزت نفس و مناعت طبع و بلندنظری است که انسان در همه حال و همهٔ زمانها خوب است نسبت به امور مادی بی‌اعتنا باشد، دین را به دنیا، و فضیلت و اخلاق را به پول و مقام نفروشد، به امور مادی به چشم وسیله نگاه کند نه به چشم هدف و مقصد.

اما سایر امور که مربوط به توسعه و تضییق و بود و نبود وسایل زندگی است یک امر ثابت و تغییرناپذیری نیست. ممکن است در زمانی تکلیف جوری اقتضا کند و در زمانی دیگر جور دیگر، همان‌طوری که رسول خدا و علیّ مرتضی علیهما‌السلام طوری زندگی کردند و سایر ائمه علیهم‌السلام طور دیگر.

قیام یا سکوت؟

مثال دیگری که ذکر کردم مسئلهٔ قیام و سکوت بود. این مسئله هم بسیار قابل بحث

۱. اعراف / ۳۲.

است، فرصت نخواهد بود که در این جلسه به‌طور کامل در اطراف این مطلب بحث کنم. برای نمونه سیدالشهداء سلام‌الله‌علیه را از یک طرف، و امام صادق علیه‌السلام را از طرف دیگر ذکر می‌کنم.

امام حسین‌علیه‌السلام بدون پروا، با آنکه قرائن و نشانه‌ها حتی گفته‌های خود آن حضرت حکایت می‌کرد که شهید خواهد شد، قیام کرد. ولی امام صادق‌علیه‌السلام با آنکه به سراغش رفتند اعتنا ننمود و قیام نکرد، ترجیح داد که در خانه بنشیند و به کار تعلیم و تدریس و ارشاد بپردازد.

به‌ظاهر، تعارض و تناقضی به‌نظر می‌رسد که اگر در مقابل ظلم باید قیام کرد و از هیچ خطر پروا نکرد پس چرا امام صادق علیه‌السلام قیام نکرد بلکه در زندگی مطلقا راه تقیه پیش گرفت، و اگر باید تقیه کرد و وظیفهٔ امام این است که به تعلیم و ارشاد و هدایت مردم بپردازد پس چرا امام حسین علیه‌السلام این کار را نکرد؟ در اینجا لازم است اشاره‌ای به اوضاع سیاسی زمان حضرت صادق علیه‌السلام بکنم و بعد به جواب این سؤال بپردازم.

اوضاع سیاسی در عهد امام صادق‌علیه‌السلام

در زمان امام صادق خلافت از دودمان اموی به دودمان عباسی منتقل شد. عباسیان از بنی‌هاشم‌اند و عموزادگان علویین به‌شمار می‌روند. در آخر عهد امویین که کار مروان‌بن محمد، آخرین خلیفهٔ اموی، به‌عللی سست شد، گروهی از عباسیین و علویین دست به‌کار تبلیغ و دعوت شدند.

علویین دو دسته بودند: بنی‌الحسن که اولاد امام مجتبی بودند، و بنی‌الحسین که اولاد سیدالشهداء علیه‌السلام بودند. غالب بنی‌الحسین که در رأسشان حضرت صادق علیه‌السلام بود از فعالیت ابا کردند. مکرر حضرت صادق دعوت شد و نپذیرفت. ابتدای امر سخن در اطراف علویین بود. عباسیین به‌ظاهر به نفع علویین تبلیغ می‌کردند. سفاح و منصور و برادر بزرگترشان ابراهیم‌الامام با محمدبن عبدالله بن الحسن بن الحسن، معروف به «نفس‌زکیّه» بیعت کردند و حتی منصور ـ که بعدها قاتل همین محمد شد ـ در آغاز امر رکاب عبدالله بن حسن را می‌گرفت و مانند یک خدمتکار جامهٔ او را روی زین اسب مرتب می‌کرد، زیرا عباسیان می‌دانستند که زمینه و محبوبیت از علویین است. عباسیین مردمی نبودند که دلشان به حال دین سوخته باشد، هدفشان دنیا بود و چیزی جز مقام و ریاست و خلافت نمی‌خواستند. حضرت صادق علیه‌السلام از اول از همکاری با اینها امتناع ورزید.

بنی‌العباس از همان اول که دعات و مبلغین را می‌فرستادند، به‌نام شخص معین نمی‌فرستادند، به‌عنوان «الرضا من آل محمد» یا «الرضی من آل‌محمد» یعنی «یکی از اهل‌بیت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که شایسته باشد» تبلیغ می‌کردند و در نهان جاده را برای خود صاف می‌کردند. دو نفر از دعات آنها از همه معروفترند، یکی عرب به‌نام «ابوسلمهٔ خلّال» که در کوفه مخفی می‌زیست و سایر دعات و مبلغین را اداره می‌کرد و به او «وزیر آل‌محمد» لقب داده بودند، و اولین بار کلمهٔ «وزیر» در اسلام به او گفته شد، و یکی ایرانی که همان سردار معروف، ابومسلم خراسانی است و به او «امیر آل‌محمد» لقب داده بودند.

مطابق نقل مسعودی در مروج‌الذهب، بعد از کشته‌شدن ابراهیم امام (برادر بزرگتر سفاح و منصور که سفاح را وصی و جانشین خود قرار داده بود) نظر ابوسلمه بر این شد که دعوت را از عباسیین به علویین متوجه کند. دو نامه به یک مضمون به مدینه نوشت و به‌وسیلهٔ یک نفر فرستاد، یکی برای حضرت صادق علیه‌السلام که رأس و رئیس بنی‌الحسین بود و یکی برای عبدالله بن الحسن بن الحسن که بزرگ بنی‌الحسن بود. امام صادق علیه‌السلام به آن نامه اعتنایی نکرد و هنگامی که فرستاده اصرار کرد و جواب خواست، در حضور خود او نامه را با شعلهٔ چراغ سوخت و فرمود: جواب نامه‌ات این است. اما عبدالله بن الحسن فریب خورد و خوشحال شد و با اینکه حضرت صادق علیه‌السلام به او فرمود که فایده ندارد و بنی‌العباس نخواهند گذاشت کار بر تو و فرزندان تو مستقر گردد عبدالله قانع نشد، و قبل از آنکه جواب نامهٔ عبدالله به ابوسلمه برسد سفاح که به ابوسلمه بدگمان شده بود با جلب نظر و موافقت ابومسلم ابوسلمه را کشت و شهرت دادند که خوارج او را کشته‌اند، و بعد هم خود عبدالله و فرزندانش گرفتار و کشته شدند. این بود جریان ابا و امتناع امام صادق علیه‌السلام از قبول خلافت.

علت امتناع امام

ابا و امتناع امام صادق تنها به این علت نبود که می‌دانست بنی‌العباس مانع خواهند شد و آن حضرت را شهید خواهند کرد. اگر می‌دانست که شهادت آن حضرت برای اسلام و مسلمین اثر بهتری دارد شهادت را انتخاب می‌کرد همان‌طوری که امام حسین علیه‌السلام به همین دلیل شهادت را انتخاب کرد. در آن عصر ـ که به خصوصیات آن اشاره خواهیم کرد ـ آن چیزی که بهتر و مفیدتر بود رهبری یک نهضت علمی و فکری و تربیتی بود که اثر آن تا امروز هست؛ همان‌طوری که در عصر امام حسین آن نهضت ضرورت داشت و آن نیز

آنطور بجا و مناسب بود که اثرش هنوز باقی است.

جان مطلب همین‌جاست که در همهٔ این کارها، از قیام و جهاد و امر به معروف و نهی از منکرها و از سکوت و تقیه‌ها، باید به اثر و نتیجهٔ آنها در آن موقع توجه کرد. اینها اموری نیست که به شکل یک امر تعبدی از قبیل وضو و غسل و نماز و روزه صورت بگیرد. اثر این کارها در مواقع مختلف و زمانهای مختلف و اوضاع و شرایط مختلف فرق می‌کند. گاهی اثر قیام و جهاد برای اسلام نافعتر است و گاهی اثر سکوت و تقیه. گاهی شکل و صورت قیام فرق می‌کند. همهٔ اینها بستگی دارد به خصوصیت عصر و زمان و اوضاع و احوال روز، و یک تشخیص عمیق در این مورد ضرورت دارد؛ اشتباه تشخیص‌دادن، زیانها به اسلام می‌رساند.

اوضاع اجتماعی عهد امام

امام صادق علیه السلام در عصر و زمانی واقع شد که علاوه بر حوادث سیاسی، یک سلسله حوادث اجتماعی و پیچیدگیها و ابهامهای فکری و روحی پیدا شده بود، لازمتر این بود که امام صادق جهاد خود را در این جبهه آغاز کند. مقتضیات زمان امام صادق علیه السلام که در نیمهٔ اول قرن دوم می‌زیست با زمان سیدالشهداء علیه السلام که در حدود نیمهٔ قرن اول بود خیلی فرق داشت.

در حدود نیمهٔ قرن اول در داخل کشور اسلامی برای مردانی که می‌خواستند به اسلام خدمت کنند یک جبهه بیشتر وجود نداشت و آن جبههٔ مبارزه با دستگاه فاسد خلافت بود، سایر جبهه‌ها هنوز به‌وجود نیامده بود و یا اگر به‌وجود آمده بود اهمیتی پیدا نکرده بود، حوادث عالم اسلام همه مربوط به دستگاه خلافت بود و مردم از لحاظ روحی و فکری هنوز به بساطت و سادگی صدر اول زندگی می‌کردند. اما بعدها و در زمانهای بعد تدریجا به علل مختلف جبهه‌های دیگر به وجود آمد، جبهه‌های علمی و فکری. یک نهضت علمی و فکری و فرهنگی عظیم در میان مسلمین آغاز شد. نحله‌ها و مذهبها در اصول دین و فروع دین پیدا شدند. به قول یکی از مورخین، مسلمانان در این وقت از میدان جنگ و لشکرکشی متوجه فتح دروازه‌های علم و فرهنگ شدند. علوم اسلامی در حال تدوین بود. در این زمان یعنی در زمان امام صادق علیه السلام از یک طرف زد و خورد امویها و عباسیها فترتی به‌وجود آورد و مانع بیان حقایق را تا حدی از بین برد، و از طرف دیگر در میان مسلمانان یک شور و هیجان برای فهمیدن و تحقیق پیدا شد؛ لازم بود

شخصی مثل امام صادق علیه‌السلام این جبهه را رهبری کند و بساط تعلیم و ارشاد خود را بگستراند و به حل معضلات علمی در معارف و احکام و اخلاق بپردازد. در زمانهای قبل چنین زمینه‌هایی نبود، چنین استعداد و قابلیت و شور و هیجانی در مردم نبود.

در تاریخ زندگی امام صادق علیه‌السلام یک جا می‌بینیم زنادقه و دهریّینی از قبیل ابن‌ابی‌العوجا و ابوشاکر دیصانی و حتی ابن‌مقفع می‌آیند و با آن حضرت محاجّه می‌کنند و جوابهای کافی می‌گیرند. احتجاجات بسیار مفصل و طولانی از آن حضرت در این زمینه‌ها باقی است که به‌راستی اعجاب‌آور است. **توحید مفضّل** که رساله‌ای است طولانی در این زمینه، در اثر یک مباحثه بین مفضّل از اصحاب آن حضرت و یک نفر دهری‌مسلک و رجوع‌کردن مفضّل به امام صادق علیه‌السلام پدید آمد.

در جای دیگر می‌بینیم که اکابر معتزله از قبیل عمرو بن عبید و واصل بن عطا که مردمان مفکری بودند می‌آمدند و در مسائل الهی یا مسائل اجتماعی سؤال و جواب می‌کردند و می‌رفتند.

در جای دیگر فقهای بزرگ آن عصر را می‌بینیم که یا شاگردان آن حضرتند و یا بعضی از آنها می‌آمدند و از آن حضرت سؤالاتی می‌کردند. ابوحنیفه و مالک معاصر امام صادق‌اند و هر دو از محضر امام علیه‌السلام استفاده کرده‌اند. شافعی و احمد بن حنبل شاگردان شاگردان آن حضرتند. مالک در مدینه بود و مکرر به حضور امام علیه‌السلام می‌آمد و خود او می‌گوید: وقتی که به حضورش می‌رسیدم و به من احترام می‌کرد خیلی خرسند می‌شدم و خدا را شکر می‌کردم که او به من محبت دارد. مالک دربارهٔ امام صادق می‌گوید: «کان من عظماء العبّاد و اکابر الزهّاد والّذین یخشون اللهَ عزّ وجلّ، و کان کثیرَ الحدیث، طیّبَ المجالسة، کثیرَ الفوائد.» یعنی از بزرگان و اکابر عُبّاد و زهّاد بود و از کسانی بود که خوف و خشیت الهی در دلش قرار داشت. او مردی بود که حدیث پیغمبر را زیاد می‌دانست، خوش‌محضر بود، مجلسش پرفایده بود. و باز مالک می‌گوید: «ما رأت عینٌ و لا سمعت أُذنٌ و لا خطر علی قلب بشر افضلُ من جعفر بن محمد.» یعنی چشمی ندیده و گوشی نشنیده و به دلی خطور نکرده کسی از جعفربن محمد فاضلتر باشد.

ابوحنیفه می‌گفت: «ما رأیت افقهَ من جعفر بن محمد» از جعفر بن محمد فقیه‌تر و داناتر ندیدم. می‌گوید وقتی که جعفربن محمد به امر منصور به عراق آمد منصور به من گفت که سخت‌ترین مسائل را برای سؤال از او تهیه کنم. من چهل مسئلهٔ اینچنین تهیه کردم و رفتم به مجلسش. منصور مرا معرفی کرد، امام فرمود او را می‌شناسم، پیش ما

آمده است. بعد به امر منصور مسائل را طرح کردم. در جواب هر یک فرمود عقیدۀ شما علمای عراق این است، عقیدۀ فقهای مدینه این است، و خودش گاه با ما موافقت می‌کرد و گاه با اهل مدینه، گاهی هم نظر سومی می‌داد.

در جای دیگر متصوفه را می‌بینیم که به حضور آن حضرت رفت و آمد و سؤال و جواب می‌کردند که نمونۀ مختصری از آن را قبلا عرض کردم.

زمان امام صادق علیه‌السلام زمانی بود که برخورد افکار و آراء و جنگ عقاید شروع شده بود و ضرورت ایجاب می‌کرد که امام کوشش خود را در این صحنه و این جبهه قرار دهد. همیشه باید در این‌گونه امور به اثر کار توجه داشت. سیدالشهداء علیه‌السلام دانست که شهادتش اثر مفید دارد، قیام کرد و شهید شد و اثرش هنوز هم باقی است. امام صادق علیه‌السلام فرصت را برای تعلیم و تأسیس کانون علمی مناسب دید، به این کار همت گماشت. بغداد که کانون جنبش علمی اسلامی صدر اسلام است در زمان امام صادق علیه‌السلام بنا شد. ظاهراً ایشان آخر عمر سفری به بغداد آمده است. اثر امام صادق علیه‌السلام است که می‌بینیم شیعه، در مقدّم سایر فرق، در علوم اسلامی پیشقدم و مؤسس شد و یا لااقل دوش بدوش دیگران حرکت کرد و در همۀ رشته‌ها از ادب و تفسیر و فقه و کلام و فلسفه و عرفان و نجوم و ریاضی و تاریخ و جغرافی کتابها نوشت و رجال بزرگ بیرون داد، عالی‌ترین و نفیس‌ترین آثار علمی را به جهان تحویل داد. اگر امروز می‌بینیم اصلاح‌طلبانی به رسمیت مذهب شیعه ـ بعد از هزار سال ـ اقرار و اعتراف می‌کنند به خاطر این است که شیعه یک مکتب واقعی اسلامی است و آثار شیعی در هر رشته نشان می‌دهد که دیگر نمی‌توان اتهامات سیاسی به آن بست. این آثار مولود ایمان و عقیده است؛ سیاست نمی‌تواند اینچنین فقه یا اخلاق یا فلسفه و عرفان یا تفسیر و حدیثی به‌وجود آورد. رسمیت امروز شیعه معلول طرز کار و عمل آن روز امام صادق سلام‌الله علیه است.

مقصود این است که ائمۀ اطهار در هر زمانی مصلحت اسلام و مسلمین را درنظر می‌گرفتند و چون دوره‌ها و زمانها و مقتضیات زمان و مکان تغییر می‌کرد خواه‌وناخواه همان‌طور رفتار می‌کردند که مصالح اسلامی اقتضا می‌کرد و در هر زمان جبهه‌ای مخصوص و شکلی نو از جهاد به‌وجود می‌آمد و آنها با بصیرت کامل آن جبهه‌ها را تشخیص می‌دادند.

این تعارضها نه تنها تعارض واقعی نیست، بلکه بهترین درس آموزنده است برای کسانی که روح و عقل و فکر مستقیمی داشته باشند، جبهه‌شناس باشند و بتوانند

مقتضیات هر عصر و زمانی را درک کنند که چگونه مصالح اسلامی اقتضا می‌کند که یک وقت مثل زمان سیدالشهداء علیه‌السلام نهضت آنها شکل قیام به سیف به خود بگیرد و یک زمان مثل زمان امام صادق علیه‌السلام شکل تعلیم و ارشاد و توسعهٔ تعلیمات عمومی و تقویت مغزها و فکرها پیدا کند و یک‌وقت شکل دیگر. **اِنَّ فی ذٰلِکَ لَذِکْریٰ لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهیدٌ**[1].

۱. ق / ۳۷.

امام موسی بن جعفر علیه السلام *

بنا بر مشهور، امشب شب وفات امام هفتم حضرت موسی‌الکاظم سلام‌الله علیه است. ولادت موسی‌بن جعفر در سال ۱۲۸ در اواخر عهد اموی و وفات آن حضرت در سال ۱۸۳ در زندان هارون‌الرشید خلیفهٔ عباسی واقع شد. مدت عمر آن حضرت ۵۵ سال بود. سالهای آخر عمرش در زندان سپری شد و آن حضرت در زندان در اثر سم درگذشت.

شاعر عرب می‌گوید:

قالوا حُبِسْتَ فَقُلْتُ لَيْسَ بِضائِرٍ   حَبْسی وَ أیُّ مُهَنَّدٍ لا يُغْمَدُ
أ وَ ما رَأيْتَ اللَّيْثَ يَأْلِفُ غيلَةً   كِبْراً وَ اَوْباشُ السِّباعِ تَرَدَّدُ

مولوی در دفتر اول مثنوی در داستان آمدن دوست قدیمی و رفیق ایام کودکی یوسف به دیدار یوسف، پس از آن‌همه ابتلاها، به چاه افتادنها، بردگیها و بالاخره سالها حبس و زندان که برای یوسف پیش آمد، می‌گوید:

آمد از آفاق یاری مهربان   یوسف صدّیق را شد میهمان
کاشنا بودند وقت کودکی   بر وسادهٔ آشنایی متکی
یاد دادش جور اخوان و حسد   گفت آن زنجیر بود و ما اسد
عار نبود شیر را از سلسله   ما نداریم از رضای حق گله

---

* این سخنرانی در شب ۲۵ رجب ۱۳۸۲ هجری قمری (۱۳۴۱ هجری شمسی) به مناسبت وفات امام کاظم علیه‌السلام ایراد شده است.

شـیر را بـر گـردن ار زنـجیر بـود — بـر هـمهٔ زنـجیرسازان مـیر بـود
گفت چون بودی تو در زندان و چاه — گفت همچون در محاق و کاست، ماه
در مـحاق ار مـاه نـو گـردد دو تـا — نـی در آخـر بـدر گـردد در سما؟
گـندمی را زیـر خـاک انـداخـتند — پس ز خـاکش خـوشه‌ها بـرخـاستند
بـار دیگـر کـوفتندش ز آسـیا — قـیمتش افـزود و نـان شـد جـانفزا
بـاز نـان را زیـر دنـدان کـوفتند — گشت عقل و جـان و فـهم سـودمند

از این نظر که سالها از عمر امام موسی بن جعفر علیهما السلام در زندان یک ستمگر گذشت حال آن حضرت شبیه است به حال یوسف صدّیق. یوسف ـ همان‌طوری که در قرآن کریم آمده است ـ پس از آنکه تحت فشار تمناهای زنان متشخص مصر واقع شد، برای آنکه گوهر ایمانش محفوظ و جامهٔ تقوایش پاکیزه و از تعرض مصون بماند، از خدا آرزوی زندان کرد: «قالَ رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ مِمّا یَدْعونَنی اِلَیْهِ وَ اِلّا تَصْرِفْ عَنّی کَیْدَهُنَّ أَصْبُ اِلَیْهِنَّ وَ اَکُنْ مِنَ الْجاهِلینَ. فَاسْتَجابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ کَیْدَهُنَّ اِنَّهُ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ. ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَاَوُا الْآیاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتّیٰ حینٍ»[1] پروردگارا برای من زندان از برآوردن تقاضای این زنان گواراتر است. اگر تو به لطف خود دام حیلهٔ اینها را از سر راه من برنداری به سوی آنها کشیده خواهم شد و از جاهلان خواهم بود. خداوند دعای او را مستجاب کرد، دام مکر آنها را از سر راه یوسف برداشت، او شنوا و داناست. بعدها برای آنها (کسانی که یوسف دراختیار آنها بود) این فکر پیدا شد که مدتی یوسف را به زندان افکنند.

حسد برادران یوسف، یوسف را به چاه انداخت. تقاضاها و تمناهای غیرقابل پذیرش زنان مصر او را روانهٔ زندان کرد و سالهایی در زندان بسر برد (فَلَبِثَ فِی السِّجْنِ بِضْعَ سِنینَ)[2]. در همان زندان به مقام نبوت رسید. از زندان، خالصتر و کاملتر و پخته‌تر خارج گشت.

در میان پیغمبران، یوسف است که به جرم محبوبیت نزد پدر به چاه انداخته شد و به جرم پاکی و تقوا و حق‌شناسی روانهٔ زندان شد، و در میان ائمه، موسی‌بن جعفر بود که به جرم علاقه و توجه مردم و اعتقاد اینکه او از هارون شایسته‌تر است سالها زندانی شد؛ با این تفاوت که یوسف را از زندان آزاد کردند اما دستگاه هارونی عاقبت‌الامر موسی‌بن جعفر

---

۱. یوسف / ۳۳ ـ ۳۵.
۲. یوسف / ۴۲.

را در زندان مسموما شهید کرد. أَمْ يَحْسُدونَ النّاسَ عَلىٰ ما آتیٰهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ[۱]. بلی، وقتی که فضل خدا را می‌بینند که شامل حال گروهی از افراد شده حسد می‌برند و در صدد آزار برمی‌آیند.

دو بیت عربی که در آغاز سخن خواندم معنی‌اش این است:

مرا ملامت کردند که تو زندانی شدی. گفتم این‌که عیب نیست، کدام شمشیر کاری هست که او را در غلاف قرار ندهند؟

مگر نمی‌بینی شیر را که به بیشهٔ خود خو می‌گیرد و از آن خارج نمی‌گردد و اما درندگان پست و ضعیف، آزاد و دائما در تردد و حرکت به این طرف و آن طرفند.

دنبالهٔ آن دو بیت این است:

وَ الشَّمْسُ لَوْ لا أَنَّها مَحْجوبَةٌ　　　عَنْ ناظِرَيْکَ لَما أَضاءَ الْفَرْقَدُ

اگر خورشید جهانتاب غروب نکند و مدتی چهره پنهان ننماید، فلان ستارهٔ ضعیف آشکار نمی‌شود و نمودی نمی‌کند. بگذار به خاطر نمود این ضعیفها هم که شده خورشید جهانتاب چهره پنهان کند.

وَ النّارُ فی اَحْجارِها مَخْبوءَةٌ　　　لا تَصْطَلی اِنْ لَمْ‌تُثِرْهَا الْاَزْنُدُ

آتش در داخل سنگ پنهان است و آنگاه می‌جهد و ظاهر می‌گردد و قابل استفاده می‌شود که سنگ و آهن با هم تصادم کنند و اصطکاک سختی رخ دهد.

وَ الْحَبْسُ ما لَمْ‌تَغْشَهُ لِدَنِيَّةٍ　　　شَنْعاءَ نِعْمَ الْمَنْزِلُ الْمُسْتَوْرَدُ

زندان مادامی که به علت کار بد و جنایت نباشد، به واسطهٔ عمل پست و زشتی نباشد، جایگاه و مکان خوبی است برای مردان. یک وقت کسی دزدی کرده، خیانت کرده، قتل کرده، شرارت کرده و عدالت او را به زندان انداخته. البته این ننگ است، عار است، مایهٔ سرافکندگی است، بلکه خود آن کارها ولو منجر به زندان نشود موجب ننگ و عار و سرافکندگی است. و اما یک وقت شخصی به جرم شخصیت و عظمت و به واسطهٔ حق‌گویی و حق‌خواهی و ایستادگی در مقابل ظلم و استبداد به زندان می‌رود. این مایهٔ افتخار و مباهات است.

بَيْتٌ يُجَدِّدُ لِلْكَريمِ كَرامَةً　　　وَ يُزارُ فيهِ وَ لا يَزورُ وَ يُحْفَدُ

زندان آن جایگاهی است که آنچنان را آنچنانتر می‌کند. آنها که به موجب شرافت ذاتی و

---

۱. نساء / ۵۴.

بزرگواری و حق‌گویی زندانی می‌شوند، در آنجا صافتر و خالصتر و مصمم‌تر مـی‌گردند و شرفی بر شرفهایشان افزوده می‌گردد. آنجاست که دیگران خود را نیازمند می‌بینند که به زیارت او بروند و افتخار می‌کنند، اما او از رفتن به زیارت آنها بی‌نیاز است.

باز همین شاعر می‌گوید:

فَـقُلْتُ لَـها وَالدَّمْعُ شَـتّیٰ طَـریقُهُ   وَ نارُ الْهَویٰ فِی‌الْقَلْبِ یَذْکو وَقودُها
فَـلا تَـجْزَعی اِمّـا رَأَیْتِ قُـیودَهُ   فَـاِنَّ خَـلاخیلَ الرِّجـالِ قُـیودُها

یعنی در حالی که اشک، جاری و آتش عشق در دلم زبانه می‌کشید، به او گفتم که اگـر پاهای او را در کُند و زنجیر بسـته مـی‌بینی بـیتابی نکـن و نـاراحت مـباش، خـلخال و پایْ‌برنجن و زینت مردان همین چیزهاست.

آثار زندانهای به جرم آزادگی

اینجا دو مطلب است: یکی اینکه سختیها و شکنجه‌ها و گرفتاریهایی که برای یک نفر در اثر حق‌گویی و حق‌خواهی و در اثر شخصیت انسانی و ملکوتی پیش می‌آید ننگ و عار نیست، افتخار است. راجع به این مطلب کافی است که نظری به تاریخ بیفکنیم. تـاریخ جهان پر است از کشته‌شدنهای شرافتمندانه و زندانی‌شدنها و زجر و شکنجه دیدنها در این راه. این‌طور گرفتاریها نه تنها مایهٔ فخر خود آن بزرگان است بلکه سند افتخار بشـریت است.

مطلب دیگر این است که این‌گونه سختیها و فشارها وسیله‌ای است برای تکمیل و تهذیب بیشتر نفس و خالص‌شدن گوهر وجود انسان، همان‌طوری‌که در مقابل، یکی از چیزهایی که روحیه را ضعیف و ناتوان و اخلاق را فاسد می‌نماید تنعم و نازپروردگی است. در میان عوامل فساد اخلاق و تضعیف روحیه، در میان عواملی که منجر به بـدبختی و ناتوانی در زندگی می‌گردد هیچ‌چیز به اندازهٔ تنعم و نازپروردگی مؤثر نیست.

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست   عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد

سختیها و شداید و مشکلات، روح را ورزش می‌دهد، نیرومند می‌سازد، فلز وجـود انسان را خالص و محکم می‌کند. رشد و نمو و بارور شدن وجود آدمـی جـز در صـحنهٔ گرفتاریها و مقابله با شداید و مواجهه با مشکلات حاصل نمی‌شود، زیرا تا تعین در هم نریزد و خرد نشود تکامل حاصل نمی‌شود. به قول مولوی گندم زیر خاک می‌رود، در زندان خاک گرفتار می‌شود، در همان زندان است که شکافته می‌شود و تعین خـود را از دست

می‌دهد و قدم به مرحلهٔ کاملتر می‌گذارد، اول ریشه‌های نازکی بیرون می‌دهد، طولی نمی‌کشد که به‌صورت بوتهٔ گندم، به صورت ساقه و خوشه و دانه‌های زیادتری ظاهر می‌شود. آن زیر خاک قرار گرفتن مقدمهٔ تکامل اوست. باز همین گندم در زیر سنگ آسیا نرم و آرد می‌شود و بعد نان می‌گردد و نان بار دیگر در زیر دندان آسیا می‌شود و جذب بدن می‌گردد تا بالاخره به عالی‌ترین مراحل کمال ممکن خود می‌رسد و به صورت عقل و فهم تجلی می‌کند.

قانون تضاد و تصادم

قانونی هست در طبیعت به نام قانون تضاد. حکما می‌گویند: «لو لا التّضادّ ما صحّ دوام الفیض عن‌المبدء الجواد» اگر تضاد و تصادمهای حاصل از تضاد نبود فیض وجود از ناحیهٔ ذات اقدس فیاض علی‌الاطلاق امکان دوام نداشت. زیرا درست است که نوعی استعداد تکامل در هر موجود هست و اما این جهت هم در کار است که هر موجودی در هر مرحله از مراحل مجهز است به وسایلی که برای آن مرحلهٔ او لازم و مفید است، مثل قشری که دور هستهٔ یک میوه را گرفته، یا پوست تخم‌مرغ که حافظ سفیده و زردهٔ تخم‌مرغ است. این پوسته‌ها لازم و مفیدند اما برای هسته‌ای که بخواهد هسته بماند و برای تخم‌مرغی که بخواهد حالت تخم‌مرغی خود را حفظ کند. اما دانه و هسته‌ای که می‌خواهد راه تکامل را بپیماید، می‌خواهد به صورت بوته و درخت درآید، یا آن تخم‌مرغی که می‌خواهد تبدیل به جوجه و سپس مرغ بشود چاره‌ای نیست که آن تعین و حصاری که بر او احاطه کرده بشکند و خود را آزاد سازد.

این تعینها و حصارها و دیوارها در اثر تضادها و برخورد و تصادمهایی که در طبیعت بین عوامل مختلف رخ می‌دهد می‌ریزد و به این وسیله و از این راه موانع از بین می‌رود و فیض حق دوام پیدا می‌کند.

شداید و سختیهاست که قهرمان می‌آفریند، نبوغ می‌بخشد، باعث تهییج نیرو و بروز قدرت می‌گردد. شداید و سختیهاست که نوابغ عظیم و نهضتهای بزرگ به دنیا تحویل داده است.

زینب کبری

ما در تاریخ مذهبی و دینی خود مثال زیاد داریم. یکی از زنان اسلام که مایهٔ افتخار جهان

است زینب کبری علیهاالسلام است. تاریخ نشان می‌دهد که حوادث خونین و مصائب بی‌نظیر کربلا زینب را به صورت پولاد آب‌دیده درآورد. زینبی که از مدینه خارج شد با زینبی که از شام به مدینه برگشت یکی نبود. زینبی که از شام برگشت رشد یافته‌تر و خالصتر بود. حتی آنچه در خلال حوادث اسارت ظهور کرده با آنچه در خلال ایام کربلا در زمانی که هنوز برادر بزرگوارش زنده بود و مسئولیت به عهدهٔ زینب گذاشته نشده بود از زینب ظهور کرد فرق دارد.

یکی از زنان فاضلهٔ مسلمان عرب در زمان ما به نام دکتر عایشه بنت‌الشاطی کتابی دربارهٔ زینب نوشته به نام **بَطَلَةُ کربلا** یعنی بانوی قهرمان کربلا. این کتاب چند بار به فارسی ترجمه و چاپ شده. این بطولت و قهرمانی قسمت زیادش معلول همان حوادث و شداید کربلاست. حوادث کربلا بود که زبان زینب کبری را به آنچنان خطابهٔ غرّا و آتشینی در مجلس یزید جاری کرد که همه شنیده‌اید.

ابوتمام می‌گوید:

لَوْلَا اشْتِعالُ النّارِ فی ما جاوَرَتْ ما کانَ یُعْرَفُ طیبُ عَرْفِ الْعودِ

اگر آتش در کنار چوب عود مشتعل نشود و داغی و سوزندگی آن عود را نگیرد بوی خوش عود ظاهر نمی‌گردد. تا آتش نباشد، تا درد و سوزش نباشد، هنر چوب عود ظاهر نمی‌گردد.

سعدی در همین مضمون می‌گوید:

قول مطبوع از درون سوزناک آید که عود
چون همی سوزد جهان از وی معطر می‌شود

رودکی می‌گوید:

اندر بلای سخت پدید آید فضل و بزرگواری و سالاری

موسی بن جعفر علیه‌السلام

موسی‌بن جعفر علیهماالسلام به جرم حق‌گویی و به جرم ایمان و تقوا و علاقهٔ مردم زندانی شد. از کلمات آن حضرت است خطاب به بعضی از شیعیان: «اَیْ فُلانُ اتَّقِ‌اللهَ وَ قُلِ الْحَقَّ وَ اِنْ کانَ فیهِ هَلاکُکَ فَاِنَّ فیهِ نَجاتَکَ. وَ دَعِ الْباطِلَ وَ اِنْ کانَ فیهِ نَجاتُکَ فَاِنَّ فیهِ هَلاکَکَ»[1] خود را از غضب خدا حفظ کن و سخن حق را بی‌پروا بگو هرچند نابودی تو در آن باشد. اما

۱. **تحف‌العقول**، ص ۴۰۸.

بدان‌که حق موجب نابودی نیست، نجات‌دهنده است. باطل را همواره رها کن هرچند نجات تو در آن باشد، و هرگز باطل نجات‌بخش نیست، بالاخره سبب نابودی است.

شیخ مفید دربارهٔ آن حضرت می‌گوید: او عابدترین و فقیه‌ترین و بخشنده‌ترین و بزرگ‌منش‌ترین مردم زمان خود بود. زیاد تضرع و ابتهال به درگاه خداوند متعال داشت. این جمله را زیاد تکرار می‌کرد: «اَللّٰهُمَّ اِنّی اَسْأَلُکَ الرّاحَةَ عِنْدَالْمَوْتِ وَ الْعَفْوَ عِنْدَ الْحِسابِ»[1]. بسیار به سراغ فقرا می‌رفت. شبها در ظرفی پول و آرد و خرما می‌ریخت و به وسائلی به فقرای مدینه می‌رساند درحالی که آنها نمی‌دانستند از ناحیهٔ چه کسی است. هیچ‌کس مثل او حافظ قرآن نبود. با آواز خوشی قرآن می‌خواند. قرآن خواندنش حزن و اندوه مطبوعی به دل می‌داد. شنوندگان از شنیدن قرآنش می‌گریستند. مردم مدینه به او لقب «زین‌المجتهدین» داده بودند.

هارون در سال ۱۷۹ به قصد حج از بغداد خارج شد. ابتدا به مدینه رفت. در همان‌جا دستور جلب امام را صادر کرد. مردم مدینه زیاد متأثر شدند و مدینه یکپارچه غلغله شد. هارون دستور داد شبانه امام را در یک محمل سرپوشیده به بصره روانه کردند و به پسر عمش عیسی بن جعفر عباسی که حاکم بصره بود تحویل دادند و در آنجا آن حضرت را زندانی کردند، و روز بعد برای غلط‌اندازی و اشتباهکاری بر مردم، دستور داد محمل دیگری سرپوشیده به طرف کوفه حرکت دهند تا مردم گمان کنند آن حضرت را به کوفه برده‌اند، از طرفی امیدوار و مطمئن گردند که چون به کوفه فرستاده می‌شود و آنجا مرکز دوستان و شیعیان آن حضرت است خطری متوجه آن حضرت نخواهد شد و از طرف دیگر اگر عده‌ای قصد داشته باشند مانع حرکت موسی‌بن جعفر علیه‌السلام گردند و آن حضرت را از بین راه برگردانند ذهنشان متوجه راه کوفه بشود.

یک سال در زندان بصره بود. هارون دستور داد به عیسی که کار موسی‌بن جعفر را در زندان تمام کن. او حاضر نشد در خون امام شرکت کند، در جواب نوشت من در این مدت یک سال از این مرد جز عبادت چیزی ندیده‌ام، از عبادت خسته نمی‌شود، کسانی را مأمور کرده‌ام که به دعاهایش گوش کنند که آیا به تو یا من نفرین می‌کند؟ به من اطلاع رسید که اصلا متوجه این چیزها نیست، جز طلب رحمت و مغفرت از خدا برای خودش چیزی بر زبان نمی‌آورد. من حاضر به شرکت در خون چنین کسی نیستم و حاضر هم نیستم بیش از

---

۱. ارشاد، ص ۲۹۶.

این او را در زندان نگه‌دارم، یا او را از من تحویل بگیر یا خودم او را رها خواهم کرد. هارون دستور داد امام را از بصره به بغداد آوردند و در زندان فضل‌بن ربیع بردند. هارون از فضل‌بن ربیع تقاضای ریختن خون امام را کرد، او هم قبول نکرد. امام را از زندان او خارج کرد و به فضل‌بن یحیی برمکی تحویل داد و در نزد او زندانی کرد. فضل‌بن یحیی یکی از اتاقهای خانهٔ خود را به آن حضرت اختصاص داد، ضمنا دستور داد مواظب اعمال آن حضرت باشند. به او خبر دادند این مرد در همهٔ شبانه‌روز کارش نماز و دعا و تلاوت قرآن است، روزها غالباً روزه می‌گیرد و به چیزی جز عبادت توجه ندارد. فضل‌بن یحیی دستور داد مقام آن حضرت را محترم بشمارند و موجب آسایش امام را فراهم کنند. جاسوسان هارون قضیه را به هارون خبر دادند. هارون وقتی که این خبر را شنید در بغداد نبود، در «رقه» بود، نامه‌ای اعتراض‌آمیز به فضل نوشت و از او درخواست قتل امام را کرد. فضل حاضر نشد. هارون سخت متغیر شد و «مسرور» خادم مخصوص خود را با دو نامه یکی برای سندی بن شاهک و یکی برای عباس بن محمد فرستاد و محرمانه دستور داد مسرور تحقیق کند، اگر موسی‌بن جعفر در خانهٔ فضل در رفاه است مقدمات یک تازیانه زدن به فضل را فراهم کنند. همین کار شد، فضل‌بن یحیی تازیانه خورد. مسرور جریان را به وسیلهٔ نامه از بغداد به رقه به اطلاع هارون رساند. هارون دستور داد که امام را از فضل‌بن یحیی تحویل بگیرند و به سندی بن شاهک که مردی غیرمسلمان و فوق‌العاده قسی و ستمگر بود تحویل بدهند. ضمنا یک روز در رقه در یک مجمع عمومی خطاب به مردم گفت که فضل‌بن یحیی امر مرا مخالفت کرد و من او را لعن می‌کنم، شما هم لعن کنید. آن مردم بی‌اراده و شخصیت فقط به خاطر خوشایند هارون فضل‌بن یحیی را لعن کردند. خبر این قضیه که به یحیی بن خالد برمکی پدر فضل بن یحیی رسید سوار شد و به رقه رفت و از طرف پسرش معذرت خواست و هارون هم قبول کرد. تا آخر داستان که بالاخره حضرت در زندان سندی مسموم و شهید شد.

آمدن مأمور به احوالپرسی امام علیه‌السلام

در زندان سندی‌بن شاهک یک روز هارون مأموری را فرستاد که از احوال حضرت کسب اطلاع کند. خود سندی هم به همراه مأمور وارد زندان شد. وقتی که مأمور وارد شد امام از او سؤال کرد چه کاری داری؟ گفت خلیفه مرا فرستاد تا احوالی از تو بپرسم. فرمود از طرف من به او بگو: هر روز که از این روزهای سخت بر من می‌گذرد یکی از روزهای خوشی تو

هم سپری می‌شود، تا آن روزی برسد که من و تو در یک جا به هم برسیم، آنجا که اهل باطل به زیانکاری خود واقف می‌شوند.

دوران بقا چو باد صحرا بگذشت　　تلخی و خوشی و زشت و زیبا بگذشت
پنداشت ستمگر که ستم بر ما کرد　　بر گردن او بماند و بر ما بگذشت

باز در مدتی که در زندان هارون بود یک روز فضل‌بن ربیع مأمور رساندن پیغامی از طرف هارون به آن حضرت شد. فضل گفت: وقتی که وارد شدم دیدم نماز می‌خواند. هیبتش مانع شد که بنشینم، ایستادم و به شمشیر خودم تکیه دادم. نمازش که تمام شد به من اعتنا نکرد و بلافاصله نماز دیگری آغاز کرد. مرتب همین کار را می‌کرد و به من اعتنایی نمی‌کرد. آخر کار وقتی که یکی از نمازها تمام شد قبل از آنکه به نماز دیگر شروع کند من شروع کردم به صحبت خود. خلیفه به من دستور داده بود که در حضور آن حضرت از او به عنوان خلافت و لقب امیرالمؤمنینی یاد نکنم. هارون به من گفته بود به او این‌طور بگو که برادرت هارون سلام رسانده و می‌گوید خبرهایی از تو به ما رسید که موجب سوءتفاهمی شد. اکنون معلوم شد که شما تقصیری ندارید. ولی من میل دارم که شما همیشه نزد من باشید و به مدینه نروید. حالا که بناست پیش ما بمانید خواهش می‌کنم از لحاظ برنامهٔ غذایی هر نوع غذایی که خودتان می‌پسندید دستور دهید و فضل مأمور پذیرایی شماست. حضرت جواب فضل را به دو کلمه داد: «**لَيْسَ لى مالٌ فَيَنْفَعَنى وَ ما خُلِقْتُ سَؤولاً**» از مال خودم چیزی در اینجا نیست که از آن استفاده کنم، و خدا مرا اهل تقاضا و خواهش هم نیافریده که از شما تقاضا و خواهشی داشته باشم.

با این دو کلمه مناعت و استغناء طبع بی‌نظیر خود را رساند و ثابت کرد که زندان نخواهد توانست او را زبون کند. بعد از گفتن این کلمه فوراً از جا حرکت کرد و گفت: الله‌اکبر و سرگرم عبادت خود شد.

اَللّهُمَّ صَلِّ عَلىٰ موسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَصِيِّ الْاَبْرارِ وَ اِمامِ الْاَخْيارِ وَعَيْبَةِ الْاَنْوارِ وَ وارِثِ السَّكينَةِ وَ الْوَقارِ وَ الْحِكَمِ وَ الْآثارِ الَّذى يُحْيِى اللَّيْلَ بِالسَّهَرِ بِمُواصَلَةِ الْاِسْتِغْفارِ.

شداید و گرفتاریها*

در جلسهٔ پیش به این مطلب اشاره کردم که یکی از اموری که سبب تکمیل و تهذیب نفس و تصفیهٔ اخلاق و تهییج قوا و نیروهای نهفتهٔ وجود انسان می‌شود و در حکم نیروی محرک دستگاه وجود انسان است، شداید و سختیها و مصیبتهاست. اکنون می‌خواهم در اطراف همین مطلب توضیحی بدهم.

شداید، الطاف خداوند

در آیات قرآن و روایات، زیاد این مضمون به چشم می‌خورد که خداوند فلان پیغمبر یا فلان بندهٔ صالح دیگر را در معرض بلاها و شداید قرار داد، یا این مضمون که خداوند شداید و بلاها را مخصوصاً متوجه کسانی می‌کند که مورد لطف و رحمت خاصهٔ او هستند، یا این مضمون که شداید و سختیها تحفه‌های الهی است. مثلاً در حدیث است:

إِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ لَيَتَعاهَدُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلاءِ كَما يَتَعاهَدُ الرَّجُلُ اَهْلَهُ بِالْهَدِيَّةِ مِنَ الْغَيْبَةِ[2].

خداوند یاد می‌کند و مورد نوازش قرار می‌دهد بندهٔ مؤمن را به وسیلهٔ

* این سخنرانی در شب ۲۶ رجب ۱۳۸۲ هجری قمری(۱۳۴۱ هجری شمسی) ایراد شده است.
۲. کافی، ج ۲ / ص ۲۵۵.

فرستادن یک سختی و مشکل، آن طور که یک مرد در وقتی که در مسافرت است با فرستادن یک هدیه خاندان خود را یاد می‌کند و مورد محبت ونوازش قرار می‌دهد.

یا در حدیث وارد شده:

اِنَّ اللّهَ اِذا اَحَبَّ عَبْداً غَتَّهُ بِالْبَلاءِ غَتّاً[۱].

خداوند وقتی که بنده‌ای را دوست بدارد، او را در شداید غرق می‌کند.

یا وارد شده که رسول اکرم حاضر نبود از غذای کسی تناول کند که هیچ وقت شدت و سختی و گرفتاری به سراغ او نیامده است. این را علامت عدم قابلیت او و دور بودن او از خدا می‌دانست.

این سؤال ابتدا به ذهن هر کسی می‌آید که چگونه لطف و محبت و رضایت خداوند از کسی، اقتضا می‌کند که او را با شداید و مشکلات مواجه کند؟ لازمهٔ مهر و محبت، فراهم کردن موجبات خوشی و آسایش است نه موجبات سختی و عدم آسایش. باز یک نوع تعبیر دیگری در زبان قرآن و سنت هست که سؤال دیگری پیش می‌آورد و آن، تعبیر «امتحان» است. خداوند بندگان را به وسیلهٔ شداید و بلایا امتحان می‌کند، یعنی چه؟ مگر خداوند از باطن کار مردم بی‌خبر است که می‌خواهد با امتحان چیزی را بفهمد؟ مگر نه این است که در خود قرآن مجید آمده که هیچ ذره‌ای و هیچ حرکتی و جنبشی، بالاخره هیچ امر کوچک یا بزرگی در عالم هستی نیست مگر آنکه معلوم و مکشوف حق متعال است؟ پس امتحان یعنی چه؟

سازندگی شداید

جواب هر دو سؤال آن وقت معلوم می‌شود که فلسفهٔ بلایا و شداید و سختیها و اثر آنها در وجود آدمی معلوم شود؛ معلوم شود که به حکم قانون و ناموس خلقت، بسیاری از کمالات است که جز در مواجهه با سختیها و شداید، جز در نتیجهٔ تصادمها و اصطکاکهای سخت،

۱. کافی، ج ۲ / ص ۲۵۳.

جز در میدان مبارزه و پنجه نرم کردن با حوادث، جز در روبرو شدن با بلایا و مصائب حاصل نمی‌شود.

نه این است که اثر شداید و سختیها تنها ظاهر شدن و نمایان شدن گوهر واقعی است، به این معنی که هرکس یک گوهر واقعی دارد که رویش پوشیده است، مانند یک معدنی است در زیر خاک و اثر شداید فقط این است که آنچه در زیر خاک است نمایان می‌شود، اثر دیگر ندارد؛ نه، این طور نیست، بالاتر است. شداید و سختیها و ابتلائات اثر تکمیل کردن و تبدیل کردن و عوض کردن دارد، کیمیاست، فلزی را به فلز دیگر تبدیل می‌کند، سازنده است، از موجودی موجود دیگر می‌سازد؛ از ضعیف، قوی و از پست، عالی و از خام، پخته به وجود می‌آورد، خاصیت تصفیه و تخلیص دارد، کدورتها و زنگارها را می‌زداید، خاصیت تهییج و تحریک دارد، هوشیاری و حساسیت به وجود می‌آورد، ضعف و سستی را از بین می‌برد.

پس این گونه امور را نباید قهر و خشم شمرد؛ لطف است در شکل قهر، خیر است در صورت شر، نعمت است در مظهر نقمت.

ای جفای تو ز راحت خوبتر   و انتقام تو ز جان محبوبتر
نار تو این است، نورت چون بود؟   ماتم این، تا خود که سورت چون بود؟
از حلاوتها که دارد جور تو   وز لطافت کس نیابد غور تو
عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد   ای عجب من عاشق این هر دو ضد

در این میان، عنصرهای قابل، حداکثر استفاده را از این لطفهای قهرنما و نعمتهای نقمت‌صورت می‌برند. این‌گونه اشخاص مایه‌دار نه تنها از شداید موجود بهره می‌برند، یک نوع حالت ماجراجویی نسبت به شداید در آنها هست، به استقبال شداید می‌روند، برای خود شداید می‌آفرینند.

مولوی برای عنصرهای قابل که از سختیها کمال می‌یابند و رشد می‌کنند و نیرومندتر می‌گردند مثلی می‌آورد، می‌گوید:

هست حیوانی که نامش اسغر است   کو به زخم چوب زفت و لمتر[1] است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود   او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مؤمن اسغری آمد یقین   کو به زخم رنج، زفت است و سمین

---

۱. [یعنی درشت‌تر و فربه‌تر.]

زین سبب بر انبیا رنج و شکست / از همه خلق جهان افزونتر است
تا ز جانها جانشان شد زفت‌تر / که ندیدند آن بلا قومی دگر

مثال دیگری ذکر می‌کند؛ افراد سختی کشیده را تشبیه می‌کند به پوست دباغی‌شده، می‌گوید:

پوست از دارو بلاکش می‌شود / چون ادیم طائفی خوش می‌شود
گر نه تلخ و تیز مالیدی در او / گنده گشتی ناخوش و ناپاک بو
آدمی را نیز چون آن پوست دان / از رطوبتها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیار ده / تا شود پاک و لطیف و با فره
ور نمی‌تانی رضا ده ای عیار / که خدا رنجت دهد بی‌اختیار
که بلای دوست تطهیر شماست / علم او بالای تدبیر شماست

پس جواب سؤال اول که چگونه خداوند دوستانش را دچار بلایا می‌کند، معلوم شد.

امتحان الهی

اما سؤال دوم که امتحان در این موارد چه معنی دارد؟

جواب این سؤال هم تا اندازه‌ای از آنچه گفته شد دانسته می‌شود، اما توضیح بیشتری می‌دهم:

یک وقت چیزی را مورد امتحان قرار می‌دهند برای اینکه مجهولی را تبدیل به معلوم کنند. برای این کار شیئی را به عنوان میزان و مقیاس به کار می‌برند، مثل اینکه متاعی را در ترازو می‌گذارند تا بفهمند که وزن واقعی آن چقدر است. ترازو فقط وسیلهٔ توزین است، اثرش فقط این است که وزن واقعی جسم را معلوم می‌کند. ترازو خود تأثیری در زیاد کردن یا کم کردن آن جسم ندارد. همچنین است سایر میزانها و مقیاسها: میزان‌الحراره اثرش این است که درجهٔ گرمی هوا یا بدن انسان را معین می‌کند، متر اثرش این است که کمیت یک طول را معین می‌کند، علم منطق ـ که علم میزان نامیده می‌شود ـ اثرش این است که شکل استدلالها را اندازه‌گیری می‌کند و اگر احیاناً خللی در شکل استدلال رخ داده باشد، قواعد منطقی آن را معین می‌کند.

امتحان اگر فقط به معنی به کار بردن میزان و مقیاس برای کشف مجهولی باشد، البته دربارهٔ خداوند صحیح نیست.

امتحان معنی دیگری هم دارد و آن از قوّه به فعل آوردن و تکمیل است. خداوند که

به وسیلهٔ بلایا و شداید امتحان می‌کند، به معنی این است که به وسیلهٔ اینها هر کسی را به کمالی که لایق آن است می‌رساند. فلسفهٔ شداید و بلایا فقط سنجش وزن و درجه و کمّیت نیست، همچنین زیاد کردن وزن و بالا بردن درجه و افزایش دادن به کمّیت است. خداوند امتحان نمی‌کند که وزن واقعی و حد و درجهٔ معنوی و اندازهٔ شخصیت کسی معلوم شود؛ امتحان می‌کند یعنی در معرض بلایا و شداید قرار می‌دهد که بر وزن واقعی و درجهٔ معنوی و حد شخصیت آن بنده افزوده شود. امتحان نمی‌کند که بهشتیِ واقعی و جهنمیِ واقعی معلوم شود؛ امتحان می‌کند و مشکلات و شداید به وجود می‌آورد که آن که می‌خواهد به بهشت برود، در خلال همین شداید، خود را شایسته و لایق بهشت کند و آن که لایق نیست سر جای خود بماند.

علی علیه‌السلام در آن نامه‌ای که به والی بصره، عثمان بن حنیف، نوشته پس از آنکه او را نصیحت می‌کند که گرد تنعم نرود و از وظیفهٔ خودش غفلت نکند، وضع زندگی ساده و دور از تجمل و تنعم خودش را ذکر می‌کند که چگونه به نان جوی قناعت کرده است و خود را از هر نوع نازپروردگی دور نگه داشته. آنگاه می‌فرماید: شاید بعضی تعجب کنند که چطور علی با این خوراکها، توانایی برابری و غلبه بر شجاعان را دارد، قاعدتاً باید این طرز زندگی او را ضعیف و ناتوان کرده باشد. خودش این طور جواب می‌دهد که اینها اشتباه می‌کنند، زندگی سخت نیرو را نمی‌کاهد، تنعم و نازپروردگی است که موجب کاهش نیرو می‌گردد. می‌فرماید:

اَلا وَ اِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّیَّةَ اَصْلَبُ عوداً، وَ الرَّوائِعَ الْخَضِرَةَ اَرَقُّ جُلوداً وَ النَّباتاتِ الْبَدَوِیَّةَ اَقْویٰ وُقوداً[1].

چوب درختهای صحرایی و جنگلی که نوازش باغبان را ندیده است محکمتر است، اما درختهای سرسبز و شاداب که مرتب تحت رعایت باغبان و نوازش او می‌باشند نازکتر و کم‌طاقت‌تر از کار در می‌آیند. گیاهان صحرایی و وحشی نسبت به گلهای خانگی، هم قدرت اشتعال و افروزش بیشتری دارند و هم آتششان دیرتر خاموش می‌شود. مردان سرد و گرم چشیده و فراز و نشیب دیده و زحمت کشیده و با سختیها و شداید و مشکلات دست

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.

و پنجه نرم کرده نیز طاقت و قدرتشان از مردهای نازپرورده بیشتر است. فرق است بین نیرویی که از داخل و باطن بجوشد با نیرویی که از خارج کمک بگیرد. عمده این است که استعدادها و نیروهای بی‌حد و حصر باطنی بشر بروز کند.

علی می‌فرمود نگویید: اَللّٰهُمَّ اِنّی اَعوذُ بِکَ مِنَ الْفِتْنَةِ خدایا به تو از فتنه‌ها و مایهٔ گرفتاریها پناه می‌برم، زیرا هیچ کس نیست که با گرفتاریها مواجه نباشد؛ بگویید: اَللّٰهُمَّ اِنّی اَعوذُ بِکَ مِنْ مُضِلّاتِ الْفِتَنِ[1] خدایا از فتنه‌های گمراه‌کننده، از جنبه‌های گمراه‌کنندهٔ فتنه‌ها به تو پناه می‌برم.

نازپروردگی

به هر نسبت که مواجهه با شداید، مربی و مکمّل و صیقل‌ده و جلابخش و کیمیا اثر است، پرهیز کردن اثر مخالف دارد. لهذا دانشمندان گفته‌اند بزرگترین دشمنیهایی که دربارهٔ اطفال و کودکان می‌شود همانهاست که پدران و مادران نادان به عنوان محبت و از روی کمال علاقه انجام می‌دهند؛ یعنی نوازشهای بی‌حساب، مانع شدن از برخورد با سختی، نازپرورده کردن آنها. اینهاست که طفل را بیچاره و ناتوان بار می‌آورد، او را در صحنهٔ زندگی خلع سلاح می‌کند، کاری می‌کند که کوچکترین ناملایمی او را از پا درآورد و کمترین تغییر وضعی سبب نابودی وی گردد؛ او را مثل کسی بار می‌آورند که هرگز در همهٔ عمر به داخل آب نرفته و شناوری نکرده و نیاموخته است، و یکمرتبه مواجه شود با دریا و بخواهد در آن شناوری کند. کسی که شناوری هیچ نمی‌داند، اولین باری که به آب بیفتد غرق می‌شود. شناوری هم چیزی نیست که با غیر عمل، با درس و کتاب و گوشهٔ اتاق بتوان یاد گرفت؛ هنراست، فن عملی است، باید رفت میان آب و در همان جا ضمن عمل و تلاش و زیر آب رفتن و بالا آمدن تدریجاً آن را آموخت.

در یکی از احادیثی که در ابتدای سخن خواندم، این تعبیر بود: اِنَّ اللّٰهَ اِذا اَحَبَّ عَبْداً غَتَّهُ بِالْبَلاءِ غَتّاً. «غت» به معنی غمس و فرو بردن در آب است. یعنی خداوند وقتی که کسی را دوست بدارد او را در شداید فرو می‌برد، به میان شداید می‌اندازد، چرا؟ برای اینکه راه بیرون شدن از شداید و راه شناوری در دریای گرفتاری را یاد بگیرد. جز این راهی نیست؛ لطف و محبت خداست که با مواجه ساختن بنده با مشکلات، وسیلهٔ آموختن فن

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۹۰.

شناوری در دریای حوادث و سالم بیرون آمدن از میان آنها را فراهم می‌کند. پس قطعاً این، علامت لطف و محبت است.

دربارهٔ بعضی از پرندگان می‌نویسند وقتی که جوجهٔ آنها پر در می‌آورد، برای اینکه حیوان به جوجهٔ خود فن پرواز را یاد بدهد، او را با خود از آشیانه بیرون می‌آورد و در فضا بالا می‌برد و آنگاه او را رها می‌سازد. جوجه مدتی تلاش می‌کند و پرپر می‌زند تا خسته می‌شود. همین‌که در اثر خستگی می‌خواهد به زمین بیفتد مادرش او را روی بال خود می‌گیرد. پس از لحظه‌ای دومرتبه او را از اوج بلندی رها می‌کند. باز مدتی این حیوان تلاش می‌کند، پایین و بالا می‌رود و خود را خسته می‌کند. همین‌که کاملاً خسته شد مادر دومرتبه او را می‌گیرد و روی بال می‌نشاند و به همین ترتیب چند بار عمل می‌کند تا فرزندش عملاً بر پرواز کردن مسلط گردد.

این اصل طبیعی فطری باید در تربیت فرزند آدم مورد استفاده قرار بگیرد. طفل از اول باید با کار و زحمت و سختی و شدت آشنا باشد. اما اشرف مخلوقات غالباً برخلاف این عمل می‌کند؛ طبقهٔ متمکّن به خیال اینکه کار فقط به خاطر فقر است از کار و زحمت پرهیز می‌کنند، فرزند خود را یک بیچارهٔ مفلوک ضعیف بار می‌آورند.

ژان ژاک روسو در کتاب امیل دربارهٔ این‌گونه تربیتها می‌گوید:

> اگر مردم تا آخر عمر در کشوری که متولد شده بودند می‌ماندند، اگر تمام سال یک فصل بیش نداشت، اگر افراد نمی‌توانستند هیچ وقت سرنوشت خود را تغییر دهند، این گونه تربیتها از بعضی جهت‌ها خوب بود. اما اگر تغییر سریع اوضاع بشر را در نظر بگیریم باید اقرار کنیم که هیچ روشی بی‌معنی‌تر و غلط‌تر از این نیست که کودک را با این فرض پرورش دهیم که هرگز نباید از اتاق خارج شود و همیشه باید نوکر و کلفت دور او را بگیرند، و اگر آن بدبخت فقط یک قدم بر روی زمین بگذارد و اگر یک پله پایین بیاید نیست خواهد شد.

و هم او می‌گوید:

> اگر جسم زیاد در آسایش باشد، روح فاسد می‌شود. کسی که درد و رنج را

نشناسد، نه لذت شفقت را می‌شناسد و نه حلاوت ترحم را. چنین کسی قلبش از هیچ چیز متأثر نخواهد شد و بدین سبب قابل معاشرت نبوده، مانند دیوی خواهد بود در میان آدمیان.

فلسفهٔ تکالیف دشوار

عبادتها و تمرینهای مکرر که در دین مقدس اسلام دستور رسیده، نوعی ورزش روحی است، نوعی ابتلاء و تحمل شداید است. بعضی از آن عبادتها واقعاً سخت است.

جهاد یکی از آن عبادتهاست؛ بدیهی است با نازپروردگی و آسایش سازگار نیست. از پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم نقل شده که:

مَنْ لَمْ یَغْزُ وَ لَمْ یُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِغَزْوٍ ماتَ عَلیٰ شُعْبَةٍ مِنَ النِّفاقِ[1].

کسی که برای دین سربازی نکرده باشد یا در قلب خود آرزوی این کار را نداشته باشد، با نوعی از نفاق خواهد مرد.

برخی از پرده‌ها و کدورتهاست که فقط جهاد و تصادمها و اصطکاکهای آن‌طوری آنها را از بین می‌برد. بعضی از اخلاق عالی جز در میدان نبرد پدید نمی‌آید. شجاعت و دلاوری با خواندن کتاب و خلوت‌نشینی و گوشه‌گیری پیدا نمی‌شود.

حج که یکی دیگر از عبادات است و بر هر مستطیعی لازم است که لااقل در عمر یک بار این وظیفهٔ اجتماعی و عبادی را انجام دهد، خالی از مشقت و دشواری نیست.

علی علیه السلام دربارهٔ کعبه می‌فرماید: خداوند خانه‌ای که باید مردم گرد آن طواف کنند در یکی از ناهموارترین و نامعمورترین نقطه‌های زمین قرار داد و اگر می‌خواست می‌توانست در یکی از نقاط پر باغ و درخت و پر میوه و گردشگاههای درجهٔ اول جهان قرار دهد، اما آن وقت دیگر امتحان و آزمایش و تحمل مشقت در کار نبود، مردم برای تنزّه هم می‌آمدند و منظور مقدسی که هست حاصل نمی‌شد. می‌فرماید:

وَ لٰکِنَّ اللهَ یَخْتَبِرُ عِبادَهُ بِأَنْواعِ الشَّدائِدِ وَ یَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْواعِ الْـمَجاهِدِ وَ یَبْتَلیهِمْ

۱. سنن نسائی، ج ۶ / ص ۸، با اندکی پس و پیش.

بِضُروبِ الْمَکارِهِ، اِخْراجاً لِلتَّکَبُّرِ مِنْ قُلوبِهِمْ وَ اِسْکاناً لِلتَّذَلُّلِ فی نُفوسِهِمْ وَ لِیَجْعَلَ ذٰلِکَ اَبْواباً فُتُحاً اِلیٰ فَضْلِهِ وَ اَسْباباً ذُلُلاً لِعَفْوِهِ[1].

خداوند همواره بندگان خود را به انواع شداید مواجه می‌کند و اقسام کوششها و مجاهدتها جلو پای آنها می‌گذارد، تکالیفی گوناگون برخلاف طبع آسایش‌طلب آنها بر آنها مقرر می‌دارد تا غرور و تکبر از دلشان بیرون رود، نفوسشان عادت کند به عبودیت خدا، و این وسیله‌ای است برای اینکه درهای فضل و رحمت و عنایت پروردگار به روی آنها گشوده شود.

عسر و حرج

در آخر سخن به طور اشاره یک نکته را یادآوری می‌کنم. ممکن است بگویید پس با این حرفها تکلیف آن مطلب دیگر چه می‌شود که می‌گویند در اسلام عسر و حرج نیست، کلفت و مشقت نیست؟

اینها دو مطلب است. درست است که مقررات دین مقدس اسلام مبنی بر کلفت نیست، مبنی بر حرج نیست (**ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدّینِ مِنْ حَرَجٍ**)[2]، به طوری نیست که عمل به آن مقررات پای‌بند بشر و مزاحم او باشد، اما این، دلیل این نیست که اسلام اساس تربیت خود را بر نازپروری و ضعیف‌پروری نهاده است. نازپروری و در نتیجه ضعیف‌پروری یک مطلب است، کلفت نبودن و حرج نبودن و مزاحم نبودن و دست و پاگیر نبودن تکالیف اسلامی مطلب دیگری است.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۰.

۲. حج / ۷۸.

فواید و آثار ایمان*

ناصرخسرو می‌گوید:

ز دنیا روی زی دین کـردم ایـراک　　　مرا بی‌دین جهان چَه بود و زنـدان
مرا پورا ز دین مـلکی است در دل　　　که آن هرگز نخواهد گشت ویـران

در باب ایمان دو جهت غالباً مورد توجه است: یکی اینکه ایمان و عقیدهٔ دینی از چه ناشی می‌شود و چه عاملی سبب شده و می‌شود که بشر به سوی دین و ایمان سوق داده می‌شود؟ آیا آن عامل، داخلی است یا خارجی؟ یعنی آیا از فطرت ذاتی بشر سـرچشـمه می‌گیرد یا آنکه پاره‌ای عوامل خارجی بشر را به این طرف سوق می‌دهند؟ به عبارت دیگر ریشه و اصل و مبنای حس دینی چیست؟ و این حس چقدر محتوی حقیقت است؟ جهت دوم، آثار و فواید دین و ایمان است. هرکدام از اینها بحث جالب و قابل توجهی است.

سرمایه یا سربار؟

بحث امروز ما در اطراف این است که ایمان و اعتقاد مذهبی چه اثری می‌توانـد داشـته باشد؟ یک نفر ممکن است واقعاً مؤمن و معتقد باشد و هـم مـمکن است بـی‌ایـمان و لامذهب باشد و در بی‌دینی بسر ببرد. جای این است که بحث شود آیا ایمان و اعـتقاد مذهبی یک سرمایه است برای بشر که اگر آن را از دست داد یکی از سرمایه‌های زندگی و

* این سخنرانی در ۱۳ جمادی‌الاولی ۱۳۸۲ هجری قمری(۱۳۴۱ هجری شمسی) ایراد شده است.

حیات را از دست داده، یا اینکه یک قید و سرباری است، اگر آن را از دست داد در زندگی چیزی را نباخته بلکه باری را از دوش خود برداشته است؟

تولستوی که یکی از متفکرین و نویسندگان بزرگ قرن ماست و شهرت جهانی دارد، می‌گوید: «ایمان آن چیزی است که آدمی با آن زندگی می‌کند.» مقصود او این است که ایمان بهترین سرمایهٔ زندگی است؛ اگر انسان آن را از کف داد، مهمترین سرمایهٔ زندگی را از دست داده است.

بسیار چیزها را باید سرمایهٔ زندگی شمرد. سلامت یک سرمایهٔ زندگی است، امنیت همین طور، ثروت همین طور، علم و معرفت همین طور، عدالت اجتماعی همین طور، داشتن همسر و فرزندان صالح همین طور، داشتن دوستان شایسته و صمیمی همین طور، تربیت عالی همین طور، سلامت روح و روان همین طور. همهٔ اینها سرمایه‌های زندگی به شمار می‌روند. هرکدام از اینها که نباشد، نقصی در سعادت و کمال انسان خواهد بود و انسان یکی از سرمایه‌ها را از کف داده است. نبودِ هرکدام از اینها نوعی از بدبختی است.

ایمان هم یکی از سرمایه‌ها بلکه بالاتر از همهٔ آنهاست. قرآن کریم می‌فرماید:

> یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا هَلْ اَدُلُّکُمْ عَلیٰ تِجارَةٍ تُنْجیکُمْ مِنْ عَذابٍ اَلیمٍ. تُـؤْمِنونَ بِاللهِ وَ رَسولِهِ[۱].
>
> آیا شما را به یک تجارت و بازرگانی که شما را از شکنجه‌های دردناک نجات می‌دهد راهنمایی کنم؟ آن این است که به خدا و پیغمبر او ایمان بیاورید.

چنانکه می‌بینیم قرآن کریم از ایمان به خدا و پیغمبر به عنوان تجارت و سرمایه یاد کرده است.

این مطلب مقدمتاً باید گفته شود که بشر مطلقاً محسوسات و مادیات را قبل از امور معنوی می‌شناسد. سرّش هم واضح است. مثلاً ثروت یک سرمایهٔ زندگی است، هر کسی زود آن را می‌شناسد و به ارزش آن پی می‌برد، بلکه احیاناً بیشتر از مقدار لازم برای آن ارزش قائل می‌شود؛ حرص و طمع زیاد پیدا می‌کند و در نتیجه، هم برای خودش و هم

---

۱. صف / ۱۰ و ۱۱

برای اجتماع موجب دردسر می‌شود.

از طرف دیگر اخلاق خوش و تربیت صحیح و تأدّب به آداب خوب هم یک سرمایهٔ دیگر است برای زندگی و باعث پیشرفت و ترقی و کمال و سعادت است، بلکه به درجاتی اثرش از ثروت بالاتر است، اما بشر دیر آن را می‌شناسد و دیر به ارزشش پی می‌برد. آدمی یا باید طبعاً خیلی هوشمند و زیرک و نکته‌سنج باشد که ارزش و اهمیت اخلاق خوب و تربیت عالی را درک کند و یا باید به او تعلیم داده باشند و از زبان معلم و یا بزرگان بشر شنیده باشد (مثل اینکه علی علیه السلام می‌فرماید: **حُسْنُ الْخُلْقِ خَيْرُ رَفيقٍ**[1] یا می‌فرماید: **رُبَّ عَزيزٍ اَذَلَّهُ خُلْقُهُ وَ رُبَّ ذَليلٍ اَعَزَّهُ خُلْقُهُ**[2]) برخلاف ثروت که در کودکی ارزشش روشن می‌شود.

ایمان هم عیناً همین طور است. چه بسیار اشخاصی که از این موهبت عظمیٰ بهره‌مندند و در سایهٔ آن به خوشی و رضایت زندگی می‌کنند، سلامتی جسم و جان و طول عمرشان مدیون همان ایمانی است که در دل آنهاست، اما خودشان به این مطلب توجه ندارند. بسیاری هم برعکس این هستند و عمری در رنج و تردید و خودخوری و ترس و دلهره بسر می‌برند، سلامت جسم و جان خود را از کف داده، زود پیر و شکسته می‌شوند و خودشان نمی‌توانند بفهمند علت اصلی همهٔ اینها این بود که یک سرمایهٔ بزرگی از سرمایه‌های زندگی را از کف دادند. این مطلب از راه توجه به آثار ایمان باید رسیدگی شود.

پشتوانهٔ اخلاق

اولین اثر ایمان این است که پشتوانهٔ اخلاق است، یعنی اخلاق ـ که خود یک سرمایهٔ بزرگ زندگی است ـ بدون ایمان اساس و پایهٔ درستی ندارد. زیربنای همهٔ اصول اخلاقی و منطق همهٔ آنها بلکه سر سلسلهٔ همهٔ معنویات، ایمان مذهبی یعنی ایمان و اعتقاد به خداست. کرامت، شرافت، تقوا، عفت، امانت، راستی، درستکاری، فداکاری، احسان، صلح و سلم بودن با خلق خدا، طرفداری از عدالت، از حقوق بشر و بالاخره همهٔ اموری که فضیلت بشری نامیده می‌شود و همهٔ افراد و ملتها آنها را تقدیس می‌کنند و آنهایی هم که ندارند تظاهر به داشتن آنها می‌کنند، مبتنی بر اصل ایمان است، زیرا تمام آنها مغایر با

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۱ / ص ۳۹۶: اخلاق نیکو بهترین یار است.

۲. همان مأخذ: چه بسا عزیزی که اخلاق بدش او را خوار کرده و چه بسا ذلیلی که اخلاق پسندیده‌اش وی را عزیز نموده.

اصل منفعت‌پرستی است و التزام به هریک از اینها مستلزم تحمل یک نوع محرومیت مادی است. آدمی باید دلیلی داشته باشد که رضایت به یک محرومیت بدهد. آنگاه رضایت می‌دهد که محرومیت را محرومیت نداند. این جهت آنگاه میسر است که به ارزش معنویت پی برده و لذت آن را چشیده باشد. زیربنای هر اندیشهٔ معنوی ایمان به خداست. حداقل اثر ایمان به خدای عادل حکیم این است که یک مؤمن عادی مطمئن می‌شود که کار خوب و صفت خوب در نزد خدا از بین نمی‌رود (اِنَّ اللّهَ لا یُضیعُ اَجْرَ الْمُحْسِنینَ)[1]، هر محرومیتی از این قبیل، نوعی بازیافت است.

بشر واقعاً دو راه بیشتر ندارد: یا باید خودپرست و منفعت‌پرست باشد و به هیچ محرومیتی تسلیم نشود و یا باید خداپرست باشد و محرومیتهایی را که به عنوان اخلاق متحمل می‌شود محرومیت نشمارد و لااقل جبران‌شده بداند. انسانیت و گذشت و احسان اگر بر پایهٔ تقوای الهی و طلب رضای الهی نباشد، بر پرتگاه خطرناکی است:

اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْیانَهُ عَلیٰ تَقْویٰ مِنَ اللّهِ وَ رِضْوانٍ خَیْرٌ اَمْ مَنْ اَسَّسَ بُنْیانَهُ عَلیٰ شَفا جُرُفٍ هارٍ[2].

آیا آن کس بهتر است که بنای کار خود را بر تقوا و رضای خدا قرار داد یا آن کس که بنای کار خود را بر لب پرتگاهی قرار داده که زیر آن خالی است و مشرف به سقوط است؟

کسی که تکیه‌گاه اخلاق و شخصیتش غیر خدا باشد، مانند این است که بر پرتگاه مشرف به سقوطی گام برمی‌دارد، هر لحظه احتمال سقوط دارد.

مَثَلُ الَّذینَ اتَّخَذوا مِنْ دونِ اللّهِ اَوْلِیاءَ کَمَثَلِ الْعَنْکَبوتِ اتَّخَذَتْ بَیْتاً وَ اِنَّ اَوْهَنَ الْبُیوتِ لَبَیْتُ الْعَنْکَبوتِ[3].

مَثَل آنان که دوستان و سرپرستانی غیر خدا انتخاب کرده و به آنها اتکا کرده‌اند مَثَل عنکبوت و خانهٔ عنکبوت است، سست‌ترین خانه‌ها خانهٔ

---

۱. توبه/ ۱۲۰: خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌گذارد.
۲. توبه / ۱۰۹.
۳. عنکبوت / ۴۱.

عنکبوت است.

این آیه ناظر به این است که غیر خدا را نمی‌توان تکیه‌گاه عمل قرار داد؛ غیر خدا تکیه‌گاه قرار می‌گیرد اما سست و بی‌پایه است. با تقلید و تلقین و ایجاد عادت قسراً و موقتاً می‌توان افرادی فداکار و با گذشت تربیت کرد اما این نوعی اغفال و قسر است، همه را برای همیشه از راه نادرست نمی‌توان برد. حکما گفته‌اند: اَلْقَسْرُ لایَدومُ[1]. همان‌طوری که خداوند سر سلسلهٔ موجودات است و همهٔ موجودات قائم و متکی به ذات او هستند، معرفت و ایمان به خدا هم سر سلسلهٔ همهٔ معنویات و فضایل اخلاقی و معنوی است. معنویات منهای خداشناسی مانند اسکناس منتشر بدون پشتوانه است، یعنی اعتبار ندارد، کاغذ بی‌اعتباری بیش نیست.

در آیهٔ کریمهٔ قرآن می‌فرماید:

ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ. تُؤْتی اُکُلَها کُلَّ حینٍ بِاِذْنِ رَبِّها وَ یَضْرِبُ اللهُ الْاَمْثالَ لِلنّاسِ لَعَلَّهُمْ یَتَذَکَّرونَ[2].

خداوند سخن پاک (عقیدهٔ پاک) را به درخت سالم و بی‌عیب مثل می‌زند که ریشه‌اش در زمین، محکم جا گرفته و شاخه‌اش سر به آسمان کشیده است، همه وقت میوه می‌دهد به اذن پروردگار. خداوند برای مردم مثلها می‌آورد، باشد که تنبّه پیدا کنند.

این مَثَل برای این است که درخت انسانیت اگر بخواهد راستی بارور و میوه‌ده باشد باید ریشهٔ توحیدی و ایمانی داشته باشد.

بعد مثالی دیگر ذکر می‌کند، می‌فرماید:

وَ مَثَلُ کَلِمَةٍ خَبیثَةٍ کَشَجَرَةٍ خَبیثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ[3].

مثل سخن ناپاک (عقیدهٔ باطل و بی‌پایه) مثل درخت بدی است که

۱. کار مخالف طبیعت، دوام نخواهد داشت.
۲. ابراهیم / ۲۴ و ۲۵.
۳. ابراهیم / ۲۶.

ریشه‌اش از زمین جدا شده و قرار و ثباتی ندارد.

آنگاه می‌فرماید:

یُثَبِّتُ اللهُ الَّذینَ اٰمَنوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ فِی الْاٰخِرَةِ[۱].
خداوند اهل ایمان را بر سخن حق و درست برای همیشه ثابت و پابرجا و تزلزل‌ناپذیر نگه می‌دارد در دنیا و آخرت.

ایضاً راجع به بی‌ایمانی می‌گوید:

اَرَاَیْتَ الَّذی یُکَذِّبُ بِالدّینِ. فَذٰلِکَ الَّذی یَدُعُّ الْیَتیمَ. وَ لایَحُضُّ عَلیٰ طَعامِ الْمِسْکینِ[۲].
آیا دیدی آن کس را که دین را دروغ می‌داند؟ او همان کس است که با بی‌رحمی یتیم را از خود طرد می‌کند، عنایتی ندارد به اینکه فقرا سیر بشوند، دیگران را به سیر کردن گرسنگان و بی‌نوایان وادار نمی‌کند.

می‌خواهد بفرماید آن که پشت به دین کرده به همهٔ فضیلتها پشت کرده است، آن که عاطفهٔ دینی و ایمانی را ـ که مبنا و اساس و پشتوانه و منطق انسانیت است ـ از دست داده انسانیت و عواطف انسانی را از دست داده است.

امور معنوی مطلقاً مستلزم تحمل یک نوع محرومیت مادی است. تا یک مبنا و اساس درستی در کار نباشد، بشر بی‌جهت تحمل محرومیت نمی‌کند. طبیعی‌ترین محصول افکار مادی، اخلاق مادی یعنی اخلاق مبتنی بر خودپرستی و منفعت‌پرستی است.

این فرمان که:

۱. ابراهیم / ۲۷.
۲. ماعون / ۱ ـ ۳.

کونوا قَوّامینَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلیٰ اَنْفُسِکُمْ اَوِ الْوالِدَیْنِ وَ الْاَقْرَبینَ[۱]

عدالت را جداً بپا نگه دارید، گواهی را به خاطر خدا بدهید نه به ملاحظات دیگر، هرچند علیه پدر و مادر یا خویشاوندان شما باشد.

یا اینکه:

کونوا قَوّامینَ لِلّٰهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ اَلّاتَعْدِلُوا اِعْدِلوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ[۲].

بسیار برای خدا قیام کنید، به عدالت ادای شهادت کنید، مبادا دشمنی قومی با شما ـ ولو دشمنی دینی ـ سبب گردد که از حق و عدالت منحرف شوید، به هرحال عدالت کنید که عدالت به تقوا نزدیکتر است.

اینها فرمانهایی است که فقط دین صلاحیت دارد بدهد و از طرف دین هم بوده که پذیرفته و عمل شده است.

پس معلوم می‌شود که اخلاق، عدالت اجتماعی، امنیت اجتماعی، انسانیت، همه سرمایه‌هایی هستند که به دست آوردن و حفظ اینها سرمایهٔ دیگری لازم دارد که نامش ایمان است.

امیرالمؤمنین (صلوات‌الله‌علیه) می‌فرماید:

مَنِ اسْتَحْکَمَتْ لی فیهِ خَصْلَةٌ مِنْ خِصالِ الْخَیْرِ احْتَمَلْتُهُ عَلَیْها وَ اغْتَفَرْتُ فَقْدَ ماسِواها، وَ لا اَغْتَفِرُ فَقْدَ عَقْلٍ وَ لا دینٍ، لِأَنَّ مُفارَقَةَ الدّینِ مُفارَقَةُ الْأَمْنِ فَلایُتَهَنَّأُ بِحَیاةٍ مَعَ مَخافَةٍ، وَ فَقْدُ الْعَقْلِ فَقْدُ الْحَیاةِ وَ لا یُقاسُ اِلّا بِالْاَمْواتِ[۳].

اگر کسی یک خصلت از خصال خیر در او باشد، کافی است که سایر صفات و خصلتهای او را تحمل کنم و ببخشم مگر دو چیز را: یکی بی‌عقلی و یکی بی‌ایمانی. آنجا که دین و

۱. نساء / ۱۳۵.
۲. مائده / ۸.
۳. کافی، ج ۱ / ص ۲۷.

ایمان نیست امنیت نیست. به آدم بی‌ایمان در هیچ چیز نمی‌شود اعتماد و اطمینان کرد. آنجا که امنیت و اعتماد و اطمینان نیست زندگی گوارا نیست، دائماً نگرانی است، خوف است، اضطراب و دلهره است؛ آدمی همیشه باید مواظب خود باشد که از ناحیهٔ همان دوستان خود خیانت نبیند. اما آنجا که عقل نیست حیات و زندگی نیست، مردگی است، [فاقد عقل را] باید [در شمار] مردگان به حساب آورد.

به طور کلی ما در صفات اخلاقی آن اندازه تقوا و عفت و امانت می‌خواهیم که حتی در نهانخانه‌ها و سرّالسرّ هم حافظ بشر باشد. عدالت به زیردستان حتی در حال قدرت و توانایی می‌خواهیم، شجاعت و شهامت در مقابل زور می‌خواهیم، استقامت و پایداری می‌خواهیم، قطع اعتماد به غیر و تکیه به خود و باطن ذات خود می‌خواهیم، صفا و صمیمیت و محبت می‌خواهیم. همهٔ اینها یا فقط در پرتو ایمان پیدا می‌شود و یا آنکه فرد کامل و اعلای آن منحصراً در پرتو ایمان دینی پیدا می‌شود.

سلامت جسم و جان

اثر دیگر ایمان، سلامت جسم و جان است. علی علیه‌السلام دربارهٔ تقوا می‌فرماید:

دَواءُ داءِ قُلُوبِکُمْ وَ شِفاءُ مَرَضِ اَجْسادِکُمْ[۱].

دوای بیماری روحی و شفای امراض جسمانی شماست.

البته معلوم است که ایمان، گَرد و قرص و کپسول نیست. اثرش در سلامت جسم و جان وقتی فهمیده می‌شود که انسان بداند که آدم باایمان، روحی مطمئن‌تر و اعصابی آرامتر و قلبی سالمتر دارد؛ دائماً در فکر نیست کجا را ببرد و کجا را بخورد، اگر دیگران به نوایی رسیدند از حسادت آتش نمی‌گیرد و حرص و بخل و طمع آتش به جانش نمی‌افکند، ناراحتیهای عصبی او را به زخم معده و زخم روده مبتلا نمی‌سازد، افراط در شهوت او را ضعیف و ناتوان نمی‌کند، عمرش طولانی‌تر می‌شود.

سلامت تن و سلامت روح بستگی زیادی دارد به ایمان. موضوع افزایش بیماران روانی که بیمارستانها را پر کرده‌اند و دائماً رو به افزایش است، یکی از مسائل اجتماعی روز

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۶.

به شمار می‌رود. آمار نشان می‌دهد که این بیماریها همه یا بیشتر آنها در میان طبقه‌ای است که از موهبت ایمان به خدا و اعتقاد خالص به مبدأ متعال بی‌بهره‌اند. منشأ این بیماریهای روانی احساس محرومیتها و مغبونیتهای اجتماعی است. ایمان حکم داروی پیشگیری را دارد. البته مقصود این نیست که لازمهٔ ایمان این است که باید به همهٔ محرومیتها تن داد و تسلیم شد؛ مقصود این است که با وجود ایمان، محرومیتها انسان را از پا در نمی‌آورد، تعادل او را محفوظ نگه می‌دارد.

انطباق با محیط

اثر دیگر ایمان، ایجاد تعادل و هماهنگی بین فرد و جامعه است. اصلی در زیست‌شناسی است که می‌گوید شرط ادامهٔ حیات یک موجود زنده این است که محیط و شرایط محیط زندگی با وضع خاص ساختمانی آن موجود زنده سازگار و منطبق باشد؛ اما اگر مخالف بود، در این صورت اگر آن موجود زنده توانست در خود تغییراتی ایجاد کند (یعنی اگر تدریجاً تغییراتی مناسب با محیط در آن موجود زنده به وجود آمد و بین او و محیط، سازگاری و انطباق پیدا شد) آن موجود می‌تواند به حیات خود ادامه دهد، و اما اگر چنین تغییرات مناسبی در او پیدا نشد و بین او و محیط سازگاری و انطباق به عمل نیامد آن موجود محکوم به فناست، زیرا او جزء است و عوامل و اوضاع محیطْ کل، او محاط است و آنها محیط؛ جزء تابع کل و محاط تابع محیط است.

بشر از لحاظ محیط طبیعی یعنی نقطهٔ طبیعی زندگی همین‌طور است؛ اگر در محیط غیر متناسبی قرار بگیرد از طرفی جهازات داخلی بدنش به طور خودکار به فعالیت می‌افتند تا او را با محیط، مناسب و موافق و سازگار کنند، و از طرف دیگر او خودش سعی می‌کند با قوهٔ ابتکار خود با عوامل محیط و طبیعت مبارزه کند و آنها را با خود منطبق کند.

انسان علاوه بر محیط طبیعی، محیط اجتماعی هم دارد، باید با این محیط نیز منطبق باشد. عوامل اجتماعی عبارت است از سایر افراد با صفات و حالاتی که دارند و اعمالی که از آنها سر می‌زند و قوانین و مقررات و عادات و آدابی که بر آن اجتماع حکمفرماست. شرایط زندگی خصوصی انسان در محیط اجتماعی عبارت است از میلها و آرزوها و احتیاجات شخصی. ایندو باید با یکدیگر منطبق شوند. انعطافی از اجتماع و انعطافی از فرد لازم است. انعطاف و انطباق اجتماع به این است که اجتماعْ عادل و حافظ منافع جمع باشد، بر محور مصالح جمع بگردد نه بر محور منافع فرد. انطباق و انعطاف فرد

عبارت است از رضا و تسلیم به مصالح جمع و گذشت از میلها و هوسهای شخصی. در مرحلهٔ اول و بالطبع هیچ گونه انطباقی بین فرد و اجتماع نیست، زیرا اجتماع که از افراد مختلف تشکیل شده و هر فردی از خود رأی و عقیده و میلی دارد مخالف با میل و عقیده و آرزوی فرد دیگر، بین آنها تضاد و ناسازگاری است. باید از دو طرف انعطافی پیدا شود تا انطباق به عمل آید. انعطاف به این است که جامعه بر محور مصالح جمع بگردد، و فرد در ناحیهٔ میلها و آرزوهای خود رضایت بدهد به آرزوها و هدفهای اجتماعی. دین عامل اصلی این تطابق است، زیرا دین است که به جامعه عدالت می‌دهد و به فرد رضا و تسلیم.

مفهوم رضا و تسلیم

اینجا تا نام رضایت برده شد ممکن است در ذهن بعضی‌ها فوراً این مطلب بیاید که رضایت و قناعت افراد به آنچه جامعه به آنها داده خوب نیست، موجب سکون و تمکین و بی‌تحرکی می‌شود، برخلاف نارضایی که عامل تحرک و جنبش است.

عرض می‌کنم رضایت بر دو قسم است: یک نوع رضایت، مطلوب است و آن همین است که فرد به سهم خود راضی باشد، زیرا بالاخره هر فردی حق معین و سهم معینی دارد. هیچ کس نباید فکر کند که همه چیز باید به شخص من تعلق بگیرد، باید به حق خود راضی باشد (وَ اجْعَلْنی بِقِسْمِکَ راضِیاً قانِعاً)[1]. قسم دوم رضایت دادن به تجاوز و ظلم است. اینجاست که عصیان و نارضایتی کمال است. از نظر دین، رضایت در این‌گونه موارد نه تنها مطلوب نیست بلکه گناه است.

تسلط بر نفس

خاصیت دیگر ایمان تسلط کامل بر نفس است. نباید چنین تصور کرد که مسئلهٔ تسلط بر نفس یک مفهوم مذهبی است و فرع بر مذهب است، اگر مذهب نبود تسلط بر نفس هم لازم نیست. این تصور باطل است. تسلط بر نفس مثل مفاهیم اخلاقی از قبیل استقامت و عدالت است که فرضاً کسی به مذهب معتقد نباشد نمی‌تواند منکر آنها بشود. اینها فرع بر دین و مذهب نمی‌باشند و مذهب اینها را به وجود نیاورده، بلکه مذهب اجرای اینها را بهتر تأمین کرده است.

---

۱. برگرفته از دعای کمیل.

یکی از صحنه‌ها و میدانهای نبرد در زندگی که برای بشر فرض است تسلط خود را بر آنجا مستقر کند، صحنه و میدان وجود خودش است.

یکی از دانشمندان و متفکرین مشهور جهان در عصر حاضر می‌گوید: انسان در برابر خود سه دشمن دارد و در سه جبهه مبارزه دارد: جبههٔ طبیعت، جبههٔ افراد دیگر، جبههٔ داخلی و نفسانی. در قسمت اول تا حد زیادی پیروز شده، بر عوامل سرما و گرما و بیماریها و بلاها تا حدودی مسلط شده، هرچند هنوز بلاهایی مثل زلزله و بیماریهایی مثل سرطان هست که بشر نتوانسته بر آنها فائق آید. مبارزه با افراد دیگر نیز ادامه داشته و دارد. از همه بالاتر مبارزهٔ با نفس است. هرکس در داخل خود دچار یک کشمکش است.

حدیث معروف رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم که فرمود: مَرْحَباً بِقَوْمٍ قَضَوُا الْجِهادَ الْاَصْغَرَ وَ بَقِیَ عَلَیْهِمُ الْجِهادُ الْاَکْبَرُ[1] از همین معنی حکایت می‌کند، ولی چیزی که قادر است انسان را بر طبیعت خود مسلط کند و آن را رام کند دین و ایمان است. به قول مولوی در شرح همان حدیث نبوی:

کشتن این، کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست

سعدی می‌گوید:

بزرگی را پرسیدم از معنی این حدیث: اَعْدیٰ عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتی بَیْنَ جَنْبَیْکَ[2]. گفت: به حکم آنکه هر آن شخص را که با وی احسان کنی دوست گردد مگر نفس را که هرچه مدارایش کنی مخالفت ورزد.

فرشته خوی شود آدمی به کم خوردن
اگر خورد چو بهائم بیفتد او چو جماد
مراد هرکه برآری مطیع امر تو گشت
خلاف نفس که فرمان دهد چو یافت مراد

۱. کافی، ج ۵ / ص ۱۲: مرحبا به مردمی که مبارزه و جهاد کوچک را انجام دادند و جهاد بزرگ به عهدهٔ آنها باقی است.
۲. محجّة البیضاء، ج ۵ / ص ۶: از همهٔ دشمنانت خطرناکتر، نفس توست که در میان دو پهلویت قرار گرفته است.

علم و مهارت

البته یک مطلب دیگر هست که باید متوجه بود و آن اینکه درست است که ایمان بزرگترین سرمایه است اما استفاده از این سرمایه نیز مانند همهٔ سرمایه‌های دیگر علم و مهارت لازم دارد، احیاناً ممکن است آن استفادهٔ کاملی که باید بشود نشود؛ یا خود انسان نفهمیده سوء استفاده کند یا یک کس دیگر از حس دینی بشر سوء استفاده بکند. این خود مطلبی است که دامنهٔ درازی دارد.

نظر دین دربارهٔ دنیا*

موضوع بحث، دنیا از نظر دین است. البته ما تنها از نظر دین اسلام بحث می‌کنیم. مخصوصاً نظر ما به منطقی است که قرآن کریم در این باب پیش گرفته است. این منطق لازم است روشن شود، زیرا متداول‌ترین مطلبی که به عنوان موعظه و نصیحت از زبان دین گفته می‌شود همانهاست که تحت عنوان مذمت دنیا و بدی دنیا وتوصیهٔ ترک دنیا و رها کردن آن گفته می‌شود. هر کسی که می‌خواهد واعظ بشود، مردم را موعظه کند، اول مطلبی که به ذهنش می‌رسد این است که برود جمله‌هایی شعر یا نثر در مذمت دنیا و پیشنهاد ترک دنیا یاد بگیرد. به همین جهت به اندازه‌ای که این مطلب به گوش مردم خورده، هیچ مطلب دیگر به گوششان نخورده است.

این مطلب با تربیت و اخلاق مردم و نوع توجهی که باید به مسائل زندگی داشته باشند مربوط است. از این نظر در درجهٔ اول اهمیت است. اگر به طرز خوب و معقولی تفسیر شود، در تهذیب اخلاق و عزت نفس و بلندی‌نظر و خوشبختی فردی و حسن روابط اجتماعی مردم مؤثر است، و اگر به طرز نامطلوبی تفسیر شود موجب تخدیر و بی‌حس کردن اعصاب و بی‌قید کردن آنها و سرمنشأ همه نوع بدبختی و بیچارگیهای فردی و اجتماعی خواهد شد.

---

* این سخنرانی در ۲۱ صفر ۱۳۸۲ هجری قمری(۱۳۴۱ هجری شمسی) ایراد شده است.

تفسیر غلط از زهد و ترک دنیا

از قضا تدریجاً جانب تفسیر دوم چربیده، مواعظ و نصایحی که تدریجاً به شعر یا نثر در این زمینه پیدا شده غالباً به شکل دوم است و اثر تخدیر و بی‌حس کردن را دارد و این دو علت دارد: یکی نفوذ برخی افکار و فلسفه‌هایی که پیش از اسلام بوده و مبتنی است بر بدبینی به هستی و جهان و گردش روزگار و بر شرّیت آنچه در این جهان است، که در اثر اختلاط ملتهای اسلامی در میان مسلمین شایع شده است. دیگر حوادث تاریخی ناگوار و علل اجتماعی خاصی که در طول چهارده قرن در محیط اسلامی رخ داد و طبعاً مولّد بدبینی و بی‌علاقگی و شیوع فلسفه‌های مبنی بر بدبینی گردیده است.

حالا مستقیماً باید ببینیم منطق قرآن در این زمینه چیست. آیا می‌توان همین فلسفهٔ بدبینی را از قرآن استخراج کرد یا اینکه در قرآن چنین مطلبی یافت نمی‌شود؟

زهد در قرآن

در قرآن کریم در عین اینکه از دنیا به عنوان یک زندگانی فانی که قابل نیست انسان آن را منتهای آرزو و آخرین مقصد قرار دهد یاد شده (**اَلْمالُ وَ الْبَنونَ زینَةُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ الْباقِیاتُ الصّالِحاتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّکَ ثَواباً وَ خَیْرٌ اَمَلاً**[1] یعنی ثروت و فرزندان رونق همین زندگانی دنیا هستند و اما اعمال صالحی که باقی می‌ماند بهتر است از لحاظ پاداش پروردگار و از لحاظ اینکه انسان به آنها دل ببندد)؛ قرآن با اینکه دنیا را به عنوان اینکه غایت آمال و منتهای آرزو باشد قابل و لایق برای بشر نمی‌داند، در عین حال نمی‌گوید که موجودات و مخلوقات از آسمان و زمین و کوه و دریا و صحرا و نبات و حیوان و انسان با همهٔ نظاماتی که دارند و گردشها و حرکتها که می‌کنند زشت است، غلط است، باطل است، بلکه برعکس، این نظام را نظام راستین و حق می‌داند و می‌گوید: **وَ ما خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبینَ**[2] ما آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست به قصد بازی نیافریده‌ایم. قرآن کریم به موجودات و مخلوقات عالم از جماد و نبات و حیوان قسم می‌خورد: **وَ الشَّمْسِ وَ ضُحیٰها. وَ الْقَمَرِ اِذا تَلیٰها**[3]. **وَ التّینِ وَ الزَّیْتونِ. وَ طورِ سینینَ. وَ هٰذَا**

---

۱. کهف / ۴۶.

۲. دخان / ۳۸.

۳. شمس / ۱ و ۲.

الْبَلَدِ الْاَمینِ[۱]. وَ الْعادِیاتِ ضَبْحاً. فَالْمورِیاتِ قَدْحاً[۲]. وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّیٰها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْویٰها[۳]. قرآن می‌فرماید: ما تَریٰ فی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَریٰ مِنْ فُطورٍ[۴].

اساساً بدبینی به خلقت و آفرینش و به گردش و نظام عالم با فلسفهٔ اسلام یعنی با هستهٔ مرکزی فلسفهٔ اسلام که توحید است سازگار نیست. این گونه نظریه‌ها یا باید بر ماتریالیسم و مادیت و انکار مبدأ حقّ حکیم عادل مبتنی باشد و یا بر اساس ثنویت و دوگانگی وجود و هستی، همان طوری که در برخی فلسفه‌ها یا آیینها به دو اصل و دو مبدأ برای هستی معتقد شده‌اند، یکی را مبدأ خیرات و نیکیها و دیگری را مبدأ شرور و بدیها دانسته‌اند.

اما در دینی که بر اساس توحید و اعتقاد به خدای رحمان و رحیم و علیم و حکیم بنا شده جایی برای این افکار باقی نمی‌ماند، همان طوری که در آیات زیادی تصریح شده است.

آنچه به عنوان فنا و زوال دنیا و تشبیه به گیاهی که در اثر باران از زمین سر می‌زند و بعد رشد می‌کند، سپس زرد و خشک می‌شود و تدریجاً از بین می‌رود گفته شده، در حقیقت برای بالا بردن ارزش انسان است که انسان نباید غایت آمال و منتهای آرزوی خود را امور مادی و آنچه از شئون امور مادی است قرار دهد، مادیات دنیا ارزش این را ندارد که هدف اعلیٰ باشد. این جهت ربطی ندارد به اینکه ما دنیا را در ذات خودش شر و زشت بدانیم.

به همین جهت است که هیچ کس از دانشمندان اسلامی دیده نشده که آن سلسله از آیات را به عنوان بدبینی به خلقت و گردش روزگار توجیه کرده باشد.

آیا علاقه به دنیا مذموم است؟

تفسیر و توجیهی که از طرف بعضی برای آن آیات شده یکی این است که گفته‌اند منظور این آیات بدی خود دنیا نیست، زیرا خود دنیا عبارت است از همین اعیان و اشیاء زمینی و

۱. تین / ۱ـ۳.
۲. عادیات / ۱ و ۲.
۳. شمس / ۷ و ۸.
۴. ملک / ۳.

آسمانی و هیچ یک از اینها بد نیست؛ اینها همه آیات حکمت و قدرت پروردگارند و نمی‌توانند بد بوده باشند. آن چیزی که بد و مذموم است محبت و علاقه به این امور است. محبت دنیا و علاقه به دنیا بد است، نه خود دنیا. همان طوری که می‌دانیم در زمینهٔ مذمت و تقبیح محبت دنیا آنقدر به شعر و نثر گفته شده است که از حد احصاء خارج است.

این تفسیر خیلی شایع است. از غالب اشخاص که شما بپرسید معنی بدی دنیا چیست خواهند گفت معنی‌اش این است که محبت دنیا بد است و الّا خود دنیا که بد نیست، اگر بد بود خداوند خلق نمی‌کرد.

اگر دقت کنیم این تفسیر ـ هرچند خیلی معروف و مشهور است و خیلی مسلّم فرض شده ـ بی‌اشکال نیست و با بیانات خود قرآن وفق نمی‌دهد، زیرا اولاً باید ببینیم آیا علاقه‌ای که بشر به دنیا دارد علاقهٔ فطری و طبیعی است یعنی در نهاد بشر و غریزهٔ بشر این علاقه گذاشته شده یا بعدها در اثر عوامل خاصی مثلاً به حکم عادت و تلقین یا سایر عوامل در بشر پیدا می‌شود؟ مثلاً پدران و مادران به فرزندان، و فرزندان به والدین خود علاقه و محبت دارند؛ مرد و زن هر کدام به جنس مخالف خود علاقه دارند؛ هر کسی به مال و ثروت علاقه دارد، به محبوبیت و احترام علاقه دارد، به خیلی چیزهای دیگر علاقه دارد. این علاقه‌ها آیا فطری و طبیعی هر کس است یا مصنوعی است و در اثر سوء تربیت پیدا می‌شود؟

بدون شک این علایق، طبیعی و فطری است و در این صورت چگونه ممکن است بد و مذموم باشد و وظیفهٔ انسان این باشد که این علایق را از خود دور کند؟ همان طور که مخلوقات و موجودات بیرون از وجود انسان هیچ کدام را نمی‌توان گفت شر است و خالی از حکمت است و همان طور که اعضا و جوارح بدن انسان هیچ کدام بی‌حکمت نیست (یک رگ ریز، یک عضو کوچک، یک مو در بدن انسان یا حیوانی یافت نمی‌شود که زاید و بی‌حکمت بوده باشد) همین طور هم در قوا و غرایز و اعضای روحی انسان، در میلها و رغبتهای انسان هیچ میل و رغبت و علاقهٔ طبیعی و فطری نیست که بی‌حکمت باشد، هدف و مقصدی نداشته باشد، همهٔ اینها حکمت دارد. علاقه به فرزند، علاقه به پدر و مادر، علاقه به همسر، علاقه به مال و ثروت، علاقه به پیش افتادن و تقدم، علاقه به احترام و محبوبیت، همهٔ اینها حکمتهای بزرگی دارد که بدون اینها اساس زندگی بشر از هم پاشیده می‌شود.

بعلاوه ، خود قرآن کریم همین محبتها را به عنوان نشانه‌های حکمت پروردگار ذکر

می‌کند. مثلاً در سورهٔ روم در ردیف اینکه خلقت بشر و خواب و بعضی چیزهای دیگر را از آیات و نشانه‌های حکمت و تدبیر خداوند ذکر می‌کند، می‌فرماید:

وَ مِنْ ءایاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْواجاً لِتَسْکُنوا اِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً اِنَّ فی ذٰلِکَ لَاٰیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرونَ[۱].

یکی از نشانه‌های پروردگار آن است که از جنس خود شما آدمیان برای شما جفت و همسر آفرید و میان شما مودت و محبت ایجاد کرد و در این حقیقت، نشانه‌ها از تدبیر و تسخیر و حکمت پروردگار است برای کسانی که در این مسائل فکر کنند.

اگر محبت همسر بد می‌بود، در این آیه به عنوان یکی از نشانه‌ها و آثار حکمت و تدابیر حکیمانهٔ خداوند ذکر نمی‌شد.

مسلماً این علاقه در طبیعت مردم نهاده شده، و خیلی واضح است که این علایق مقدمه و وسیله‌ای است برای اینکه امور جهان نظم و گردش منظم خود را داشته باشد. اگر این علایق نبود نه نسل ادامه پیدا می‌کرد و نه زندگی و تمدن پیش می‌رفت و نه کار و کسب و حرکت و جنبشی در کار بود، بلکه بشری در روی زمین باقی نمی‌ماند.

راه حل‌ها

این، دو تفسیر و دو نظر دربارهٔ دنیا ؛ یکی نظر کسانی که عالم دنیا را بالذات عالم شر و فساد و تباهی می‌دانند، و یکی نظر کسانی که خود دنیا را خوب می‌دانند اما علاقه و محبت به دنیا را بد می‌دانند.

اما آنها که به تمام دنیا و هستی با نظر بدبینی نگاه می‌کنند و هستی و حیات را شر و تباهی می‌دانند، راه چاره و راه حلی هم برای سعادت بشر و نجات او از بدبختی ندارند مگر پوچی‌گرایی و خودکشی. سخیف‌ترین سخنان همین سخن است و بدبخت‌ترین مردم دنیا هم همین اشخاص هستند. اینها به قول ویلیام جیمز مانند موشی که در زیر تله جیرجیر می‌کند باید آه بکشند و ناله کنند.

---

۱. روم / ۲۱.

ولی آنهایی که گفته‌اند خود دنیا بد نیست علاقهٔ به دنیا بد است، می‌گویند چنین نیست که باید سوخت و ساخت، راه حل برای سعادت بشر و نجات او از بدبختی این است که با این علاقه‌ها مبارزه و ریشهٔ آنها کنده شود، آن وقت انسان از چنگال شرور رهایی می‌یابد و شاهد سعادت را در آغوش می‌گیرد.

در جواب این گروه باید گفت گذشته از اینکه قوا و میلها و رغبتهای طبیعی و فطری که در روح است طبق یک نظر فلسفی دقیق ـ که اخیراً روان‌شناسی هم آن را تأیید کرد ـ قابل قلع و قمع کردن و ریشه‌کن کردن نیست و حداکثر این است که در اثر ریاضتها و مجاهدتها پس رانده شود و به شعور باطن بگریزد و بعد احیاناً به صورت خطرناکی از مجرای دیگری بروز و ظهور کند و تولید بیماریهای روحی و عصبی بنماید، قطع نظر از این جهت، قطع ریشهٔ علایق صددرصد بر ضرر بشر است، درست مثل این است که عضوی از اعضای او را ـ دست یا پا یا چشم یا بینی را ـ قطع کنند.

هر قوّه و غریزه‌ای نیرویی است در وجود انسان و برای ایجاد حرکتی و کاری در وجود انسان گذاشته شده، لغو و عبث در خلقت نیست، به چه جهت باید مرکز این نیرو را خراب کرده و از بین برد؟

منطق قرآن

آن چیزی که از قرآن کریم استفاده می‌شود این نیست که اساساً علاقه و محبت به کائنات بد است، و راه چاره هم این تعیین نشده که علایق و محبتها را باید سرکوب کرد. آن مطلب، مطلب دیگری است و راه چاره هم غیر این است.

آنچه قرآن آن را مذموم می‌شمارد علاقه به معنی بسته بودن و دلخوش بودن و قانع بودن و رضایت دادن به امور مادی دنیوی است. قرآن می‌فرماید:

> اَلْمالُ وَ الْبَنونَ زینَةُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ الْباقِیاتُ الصّالِحاتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّکَ ثَواباً وَ خَیْرٌ اَمَلاً[1].
>
> ثروت و فرزندان مایهٔ رونق زندگی همین دنیاست و اما اعمال صالح که

---

۱. کهف / ۴۶.

باقی می‌مانند از نظر پاداش الهی و از نظر اینکه انسان آنها را هدف و ایده‌آل قرار دهد بهترند.

پس سخن در هدف و ایده‌آل و کمال مطلوب است.

قرآن کریم اهل دنیا را این طور وصف می‌کند:

اَلَّذینَ لایَرْجونَ لِقاءَنا وَ رَضوا بِالْحَیوٰةِ الدُّنْیا وَ اطْمَاَنّوا بِها وَ الَّذینَ هُمْ عَنْ اٰیاتِنا غافِلونَ[۱].

آنهایی که امیدوار به ملاقات ما نیستند و رضایت داده‌اند به زندگی دنیا و به آن آرام گرفته‌اند و آنها که از آیات ما غافلند.

در این آیه سخن از مذموم بودن رضایت دادن و قانع شدن و آرام گرفتن به مادیات است. این، وصف اهل دنیاست به معنای مذموم آن.

یا می‌فرماید:

فَاَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلّیٰ عَنْ ذِکْرِنا وَ لَمْ یُرِدْ اِلَّا الْحَیوٰةَ الدُّنْیا. ذٰلِکَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ[۲].

رو بگردان از آنها که به قرآن پشت کرده‌اند و جز زندگی دنیا نمی‌خواهند و حد علمی و سطح فکری آنها همین قدر است.

باز هم سخن دربارهٔ افرادی است که جز دنیا هدف و مطلوبی ندارند و سطح فکرشان از مادیات بالاتر نیست.

یا می‌فرماید:

زُیِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَ الْبَنینَ وَ الْقَناطیرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

---

۱. یونس / ۷.

۲. نجم / ۲۹ و ۳۰.

الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْاَنْعامِ وَ الْحَرْثِ ذٰلِکَ مَتاعُ الْحَیوٰةِ الدُّنْیا وَ اللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ[1].

علاقه به شهوات از قبیل زن و فرزندان و طلا و نقره و اسبان عالی و چهارپایان و کشت و زرع در نظر اینها جلوه کرده است؛ اینها کالای دنیاست و عاقبت نیک با خداست.

در این آیه نیز سخن از صِرف میل و رغبت طبیعی نیست؛ سخن در این است که محبت به مظاهر شهوت در نظر بعضی از مردم زینت داده شده و بزرگتر و زیباتر از آنچه که هست جلوه داده شده و افراد را به خود مشغول و مفتون کرده است و به صورت کمال مطلوب درآمده است.

یا می‌فرماید:

اَ رَضیتُمْ بِالْحَیوٰةِ الدُّنْیا مِنَ الْاٰخِرَةِ فَما مَتاعُ الْحَیوٰةِ الدُّنْیا فِی الْاٰخِرَةِ اِلّا قَلیلٌ[2].

آیا به دنیا به عوض آخرت رضایت داده‌اید؟ دنیا نسبت به آخرت جز اندکی نیست.

همهٔ اینها انتقاد از دلخوشی و رضایت و قناعت به علایق دنیوی است.

فرق است بین علاقه به مال و فرزند و سایر شئون زندگی دنیاوی و بین قانع بودن و رضایت دادن و غایت آمال قرار دادن اینها. وقتی که نقطهٔ هدف، جلوگیری از انحصار و محدود شدن بشر به علایق مادی باشد، راه چاره سرکوب کردن و قطع و بریدن علایق طبیعی مادی و منهدم کردن این نیروها نیست، بلکه راه چاره آزاد کردن و به کار انداختن یک سلسله علایق دیگری است در بشر که آنها بعد از علایق جسمی پیدا می‌شوند و احتیاج به تحریک و احیا دارند.

پس در حقیقت تعلیمات دینی برای بیدار کردن شعورهای عالیتری در انسان است و آن شعورها در غریزه و فطرت بشر هستند، و چون عالیترند و از مقام عالی انسان

۱. آل‌عمران / ۱۴.

۲. توبه / ۳۸.

سرچشمه می‌گیرند دیرتر بیدار می‌شوند و احتیاج به تحریک و احیا و بیدار کردن دارند. آن شعورها مربوط به معنویات است.

هر علاقه‌ای چشمه‌ای است از روح انسان که باز می‌شود و جاری می‌گردد. مقصود دین، بستن چشمه‌های محسوس مادی نیست؛ مقصود باز کردن و کوشش برای جاری ساختن چشمه‌های دیگر است، یعنی چشمه‌های معنویات. و یا به عبارت دیگر هدف، محدود کردن و کم کردن نیروهای محسوس از آن مقدار که در متن خلقت به دست حکمت پروردگار آفریده شده نیست، بلکه هدف آزاد کردن یک سلسله نیروهای معنوی است که احتیاج به آزاد شدن دارد. با یک مثال ساده مطلب را توضیح می‌دهیم:

انسان فرزندی دارد و او را به مدرسه می‌فرستد. وقتی که می‌بیند آن بچه تمام علاقه و همتش به بازی و شکمبارگی است ناراحت می‌شود و او را مورد عتاب قرار می‌دهد، او را بازیگوش و شکمباره می‌خواند و با این عناوین او را ملامت می‌کند، زیرا میل دارد که در آن بچه علاقه به درس و کتاب و خواندن و نوشتن پیدا بشود. این علایق طبعاً از علاقه به بازی و خوراک دیرتر در بچه پیدا می‌شود، بعلاوه احتیاج دارد به تحریک و تشویق. غریزهٔ علم در هر بشری هست، در عین حال باید آن را تحریک کرد.

ولی این دلیل نیست که پدر می‌خواهد فرزندش اساساً رغبتی به بازی و رغبتی به غذا و استراحت نداشته باشد. اگر روزی احساس کند که میل به بازی یا به غذا از بچه سلب شده فوق‌العاده ناراحت می‌شود و آن را دلیل بر یک نوع بیماری می‌گیرد و به طبیب مراجعه می‌کند، زیرا می‌داند بچهٔ سالم در عین حال که باید به مدرسه و کتاب علاقه داشته باشد باید نشاط داشته باشد و به موقع بازی کند، به موقع غذا بخورد. پس وقتی که پدر فرزند را به عنوان بازیگوش یا شکمو ملامت می‌کند، در حقیقت از حصر و انحصار علاقهٔ او به بازی یا خوردن نالان است.

ریشهٔ این منطق در جهان‌بینی اسلامی

این منطق که قرآن کریم دربارهٔ دنیا و منع حصر علایق به دنیا و مادیات دارد، به سبب یک نوع نگرش قرآن است دربارهٔ جهان و دربارهٔ انسان. قرآن کریم از نظر جهان، نشآت وجود را منحصر به نشئهٔ مادی و دنیاوی نمی‌داند؛ با اعتراف به عظمت این دنیا در درجه‌ای که هست، به نشئهٔ دیگر که بسی عظیم‌تر و وسیع‌تر و فسیح‌تر است قائل است، نشئهٔ دنیا در برابر او چیزی به شمار نمی‌رود. و از نظر انسان می‌گوید زندگانی منحصر به

نشئهٔ دنیا نیست، در نشئهٔ آخرت هم حیاتی دارد. پس قهراً انسان در نظر قرآن با اینکه از میوه‌های درخت همین دنیاست، دامنهٔ وجود و حیاتش تا ماورای دنیا هم گسترده شده. قهراً این انسان با این اهمیت نباید هدف نهایی خود را دنیا و مادیات قرار دهد و خود را به دنیا بفروشد. علی‌علیه‌السلام می‌فرماید:

وَ لَبِئْسَ الْمَتْجَرُ اَنْ تَرَی الدُّنْیا لِنَفْسِکَ ثَمَناً[۱].

بد معامله‌ای است که خود را به دنیا بفروشی.

پس همان طوری که یک فصل از فصول جهان‌بینی و فلسفهٔ قرآنی یعنی فصل توحید ـ چنانکه در آغاز سخن عرض کردم ـ اجازه نمی‌دهد که ما با چشم بدبینی به دنیا و جهان محسوس نگاه کنیم، یک فصل دیگر از فصول جهان‌شناسی و فلسفهٔ قرآنی ایجاب می‌کند که هدف اعلیٰ و غایت آمال انسان بالاتر از دنیا و مادیات باشد و آن فصل، فصل معاد و انسان است.

اخلاق و دنیاپرستی

گذشته از اینها یک فصل دیگر هم در اسلام هست که آن نیز ایجاب می‌کند که از اهمیت دادن به مادیات کاسته شود و آن، فصل تربیت و اخلاق است. این قسمت را سایر مکاتب تربیتی هم قبول دارند که برای تربیت اجتماعی بشر و برای آمادگی بشر برای زندگی اجتماعی باید کاری کرد که افراد هدف و ایده‌آل معنوی داشته باشند و به مادیات حرص نورزند. آتش حرص و طمع هر اندازه تیزتر بشود موجب عمران و آبادی اجتماع که نمی‌شود سهل است، موجب خرابی و ویرانی اجتماع هم می‌گردد.

از نظر سعادت یک فرد هم هرچند نباید افراط کرد و مانند برخی از فلاسفه گفت که سعادت و خوشی در ترک همه چیز است، اما بدون شک طبع مستغنی و بی‌اعتنا یکی از شرایط اولیهٔ سعادت است. اینجا به یک توضیح دیگر نیازمندیم:

ممکن است کسی تصور کند که از آنچه گفتیم که منظور جلوگیری از انحصار و محدود شدن علایق بشر به مادیات است، این توهم پدید می‌آید که باید هم خدا را دوست

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳۲.

داشت و هم دنیا را، هم ماده را کمال مطلوب قرار داد و هم معنی را، یعنی نوعی شرک. خیر، منظور این نیست. منظور این است که انسان یک سلسله عواطف و دلبستگیهای طبیعی به اشیاء دارد که اینها بر اساس حکمتهایی در انسان آفریده شده و همهٔ انبیا و اولیا از این گونه عواطف بهره‌مند بوده‌اند و خداوند را بر آنها شکر می‌کرده‌اند و اینها نه قطع شدنی است و نه فرضاً قطع‌شدنی باشد، خوب است که قطع شود.

انسان ظرفیت دیگری دارد ماورای این میلها و عواطف و آن ظرفیتِ کمال مطلوب و ایده‌آل داشتن است. دنیا و مادیات نباید به صورت ایده‌آل و کمال مطلوب درآید. محبتی که مذموم است این‌گونه محبت است. میلها و عواطف یک نوع استعداد است در بشر و به منزلهٔ ابزارهایی برای زندگی هستند، اما استعداد کمال مطلوب داشتن استعداد خاصی است که از عمق انسانیت و جوهر انسانیت سرچشمه می‌گیرد و از مختصات انسان است. پیامبران نیامده‌اند میلها را و عواطف را از بین ببرند و سرچشمهٔ آنها را بخشکانند، بلکه آنها آمده‌اند دنیا و مادیات را از صورت کمال مطلوب خارج نمایند و خدا و آخرت را به عنوان کمال مطلوب عرضه نمایند، و در حقیقت انبیا می‌خواهند نگذارند که دنیا و مادیات از جایگاه طبیعی خود یعنی مورد رغبت و میل و عاطفه بودن ـ که جایگاهی طبیعی است و نوعی پیوند طبیعی میان انسان و اشیاء است ـ خارج شده نقل مکان دهد و در آن جایگاه مقدس که قلب نامیده می‌شود و هستهٔ مرکزی وجود انسان است و ظرفیت انسانی اوست و کانون کشش او به سوی لایتناهی است، بنشیند و بالطبع مانع پرواز انسان به سوی کمال لایتناهی گردد.

اینکه در قرآن کریم وارد شده: **ما جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَیْنِ فی جَوْفِهِ**[1] یعنی خداوند در اندرون کسی دو دل قرار نداده، به منظور این نیست که مردم یا باید به خدا علاقه داشته باشند یا به غیر خدا از زن و فرزند و مال و غیره؛ مقصود این است که مردم باید یک هدف اعلیٰ و منتهای آرزو داشته باشند. دو چیزی که با هم جمع نمی‌شود این است که منتهای آرزو خدا باشد یا مادیات دنیوی، و الّا صِرف علاقه به چند چیز در آنِ واحد خیلی واضح است که میسر است.

---

۱. احزاب / ۴.

نظر اسلام دربارهٔ علم*

موضوع سخن امروز ما اسلام و علم است. به عبارت دیگر بحث امروز در اطراف نـظر اسلام دربارهٔ علم است، همان طوری که بحث گذشتهٔ ما دربارهٔ نظر اسلام پیرامون دنیا و زندگی و مواهب طبیعت بود. بحث دین و علم که آیا موافق یکدیگرند یا مخالف، نظر دین دربارهٔ علم چیست و نظر علم دربارهٔ دین چیست، سابقهٔ طولانی دارد. کتابهای پرارزش در دنیا و در عالم اسلام در همین زمینه نوشته شده.

دو طبقه از طبقات مردم کوشش کرده‌اند که دین و علم را مـخالف یکـدیگر جـلوه دهند. یکی طبقهٔ متظاهر به دین ولی جاهل که نان دینداری مردم را می‌خورده‌اند و از جهالت مردم استفاده می‌کرده‌اند. این دسته برای اینکه مردم را در جهل نگه‌دارند و ضمناً به نام دین پرده روی عیب خودشان بکشند و با سلاح دین دانشـمندان را بکـوبند و از صحنهٔ رقابت خارج کنند، مردم را از علم به عنوان آنکه با دین منافی است می‌ترسانده‌اند. یکی هم طبقهٔ تحصیل‌کرده و دانش‌آموخته ولی پشت پا به تعهدات انسانی و اخلاقی زده. این طبقه نیز همین‌که خواسته‌اند عذری برای لاقیدیهای خود و کارهای خود بتراشند، به علم تکیه کرده و آن را مانع نزدیک شدن به دین بهانه کرده‌اند.

طبقهٔ سومی هم همیشه بوده و هستند که از هر دو مـوهبت بـهره‌مند بـوده‌انـد و هیچ‌گونه تنافی و تناقضی احساس نمی‌کرده‌اند. این طبقه سعی کرده‌انـد کـه تـیرگیها و

* این سخنرانی در ۲۹ صفر ۱۳۸۲ هجری قمری(۱۳۴۱ هجری شمسی) ایراد شده است.

غبارهایی که از طرف آن دو طبقه بین این دو ناموس مقدس برخاسته فرونشانند.

بحث ما دربارهٔ اسلام و علم از دو جنبه ممکن است صورت بگیرد: جنبهٔ اجتماعی و جنبهٔ دینی. از جنبهٔ اجتماعی آن طور باید بحث کنیم که آیا اسلام و علم عملاً با هم سازگارند یا سازگار نسیتند؟ آیا مردم می‌توانند هم مسلمان باشند به معنی واقعی کلمه که به اصول و مبانی اسلامی مؤمن باشند و به دستورهای دین عمل کنند و هم عالم؟ یا عملاً باید یکی از ایندو را انتخاب کنند؟ اگر به این نحو بحث شود، صورت مسئله این نخواهد بود که نظر اسلام دربارهٔ علم چیست و نظر علم دربارهٔ اسلام چیست؟ و آیا اسلام چگونه دینی است؟ فقط بحث روی اجتماع است که آیا می‌تواند در آنِ واحد هر دو را داشته باشد یا باید از یکی از آندو چشم بپوشد.

جنبهٔ دیگر این است ببینیم نظر اسلام دربارهٔ علم چیست و نظر علم دربارهٔ اسلام چیست، که این هم دو قسمت است. یکی اینکه اسلام دربارهٔ علم چگونه دستور داده و توصیه کرده؟ آیا دستور داده که حتی‌الامکان از علم پرهیز داشته باشید؟ و آیا اسلام علم را موجود خطرناک و به شکل یک رقیب برای موجودیت خود دانسته؟! یا بر عکس، در کمال صمیمیت و شجاعت و اطمینان به خود، به علم توصیه کرده و تشویق نموده است؟ قسمت دوم این است که نظر علم دربارهٔ اسلام چیست؟ چهارده قرن از ظهور اسلام و نزول قرآن می‌گذرد. در همهٔ این چهارده قرن، علم در حال تطور و تکامل و پیشرفت بوده. مخصوصاً در سه چهار قرن اخیر ترقی علم به صورت جهش در آمد. حالا ببینیم علم پس از این همه توفیق و تطور و تکامل که نصیبش شده، دربارهٔ معارف و اعتقادیات اسلام و همچنین دربارهٔ دستورهای عملی و اخلاقی و اجتماعی اسلام چه نظر می‌دهد؟ آیا اینها را به رسمیت می‌شناسد یا نمی‌شناسد؟ آیا بر اعتبار آنها افزوده یا از اعتبار آنها کاسته است؟

هر یک از این سه قسمت در خور بحث و تحقیق است. بحث امروز ما فقط دربارهٔ یکی از اینهاست، یعنی پیرامون نظر اسلام دربارهٔ علم است.

توصیه به علم در اسلام

در اینکه در اسلام راجع به علم تأکید و توصیه شده و در کمتر موضوعی و شاید نسبت به هیچ موضوعی اینقدر توصیه و تأکید نشده، بحثی نیست.

از قدیمترین زمانی که کتب اسلامی تدوین شده، در ردیف سایر دستورهای اسلامی

از قبیل نماز و روزه و حج و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر بابی هم تحت عنوان «باب وجوب طلب العلم» باز شده و علم به عنوان یکی از فرایض شناخته شده[۱].

گذشته از آیات قرآن کریم، مؤکّدترین و صریحترین توصیه‌های رسول خدا دربارهٔ علم است. این جمله از مسلّمات همهٔ مسلمانهاست که رسول خدا فرمود: **طَلَبُ الْعِلْمِ فَریضَةٌ عَلیٰ کُلِّ مُسْلِمٍ** تعلّم و دانشجویی بر هر مسلمانی فرض و واجب است؛ اختصاص به طبقه‌ای دون طبقه‌ای، به جنسی دون جنسی ندارد. هر کس مسلمان است باید دنبال علم برود.

و فرمود: **اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصّینِ** علم را پی‌جویی کنید ولو مستلزم این باشد که تا چین سفر کنید؛ یعنی علم مکان معین ندارد، هر نقطهٔ جهان که علم هست بروید و اقتباس کنید. باز فرمود: **کَلِمَةُ الْحِکْمَةِ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَیْثُ وَجَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها** سخن علمی و حکیمانه و متقن گمشدهٔ مؤمن است، هر جا آن را بیابد معطل نمی‌شود، آن را مال خودش می‌داند و برمی‌دارد، یعنی اهمیت نمی‌دهد که طرف کیست، مسلمان است یا کافر. همان طوری که آدمی که مال خود را گم کرده در دست هر کس ببیند معطل نمی‌شود و برمی‌دارد، مؤمن نیز علم را مال خود می‌داند، در دست هر که ببیند آن را می‌گیرد. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام همین کلمه را توضیح می‌دهد:

> **اَلْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَاطْلُبوها وَلَوْ عِنْدَ الْمُشْرِکِ تَکونوا اَحَقَّ بِها وَ أهْلَها.**
> حکمت گمشدهٔ مؤمن است، پس به دنبالش بروید ولو آنکه آن را در نزد مشرکان بیابید، شما از او شایسته‌تر و سزاوارتر خواهید بود.

علم فریضه‌ای است که نه از لحاظ متعلم و نه از لحاظ معلم و نه از لحاظ زمان و نه از لحاظ مکان محدودیت ندارد، و این عالیترین و بالاترین توصیه‌ای است که می‌توانسته بشود و شده.

کدام علم؟

چیزی که هست سخن در یک مطلب دیگر است و آن اینکه منظور اسلام از علم چه

---

۱. رجوع شود به کتاب ده گفتار، سخنرانی «فریضهٔ علم».

علمی است؟ ممکن است کسی بگوید مقصود از همهٔ این تأکید و توصیه‌ها علم خود دین است؛ یعنی همه به این منظور گفته شده که مردم به خود دین عالم شوند و اگر نظر اسلام از علم، علم دین باشد در حقیقت به خودش توصیه کرده و دربارهٔ علم به معنی اطلاع بر حقایق کائنات و شناختن امور عالم چیزی نگفته و اشکال به حال اول باقی می‌ماند، زیرا هر مسلکی هر اندازه هم ضد علم باشد و با آگاهی و اطلاع و بالا رفتن سطح فکر و معلومات مردم مخالف باشد با آشنایی با خودش مخالف نیست، بلکه خواهد گفت با من آشنا باشید و با غیر من آشنا نباشید. پس اگر منظور اسلام از علم، خصوص علم دینی باشد باید گفت موافقت اسلام با علم صفر است و نظر اسلام دربارهٔ علم منفی است.

برای کسی که درست با اسلام و منطق اسلام آشنا باشد جای این احتمال نیست که بگوید نظر اسلام دربارهٔ علم منحصراً علوم دینی است. این احتمال فقط از ناحیهٔ طرز عمل مسلمین در قرنهای اخیر ـ که تدریجاً دایرهٔ معلومات را کوچکتر کردند و معلومات خود را محدود کردند ـ پیدا شده و الّا آنجا که می‌فرماید حکمت گمشدهٔ مؤمن است پس آن را به چنگ آورید ولو اینکه بخواهید از دست مشرکان بگیرید، معنی ندارد که خصوص علوم دینی باشد. مشرک را با علوم دین چکار؟ در جملهٔ **اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصّينِ**، چین به عنوان دورترین نقطه و یا به اعتبار اینکه در آن ایام یکی از مراکز علم و صنعت جهان بوده یاد شده. قدر مسلّم این است که چین نه در آن زمان و نه در زمانهای دیگر مرکز علوم دینی نبوده است.

گذشته از همهٔ اینها در متن سخنان رسول اکرم تقیید و تحدید و تفسیر شده که مقصود چه علمی است اما نه تحت عنوان اینکه فلان علم باشد یا فلان علم، بلکه تحت عنوان علم نافع، علمی که دانستن آن فایده برساند و ندانستن آن ضرر برساند. هر علمی که متضمن فایده و اثری باشد و آن فایده و اثر را اسلام به رسمیت بشناسد یعنی آن اثر را اثر خوب و مفید بداند، آن علم از نظر اسلام خوب و مورد توصیه و تشویق است.

پس حسابش روشن است، باید دید اسلام چه چیز را فایده و چه چیز را ضرر می‌داند. هر علمی که به منظوری از منظورهای فردی یا اجتماعی اسلام کمک می‌دهد و ندانستن آن سبب زمین خوردن آن منظور می‌گردد، آن علم را اسلام توصیه می‌کند و هر علمی که در منظورهای اسلامی تأثیر ندارد اسلام دربارهٔ آن علم نظر خاصی ندارد، و هر علم که تأثیر سوء دارد با آن مخالف است.

سیرهٔ ائمهٔ دین

ما شیعه هستیم و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام را اوصیای پیغمبر اکرم می‌دانیم. گفتار آنها و سیرت آنها برای ما سند است. همان طوری که می‌دانیم از اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری، مسلمین با علوم جهان آشنا شدند و انواع علوم را از یونان و هند و ایران ترجمه کردند. و از طرفی می‌دانیم ائمهٔ اطهار از انتقاد و خرده‌گیری به کارهای خلفا کوتاهی نمی‌کردند. کتابهای ما پر است از این انتقادها. اگر بنا بود که نظر اسلام دربارهٔ علم نظر منفی و مخالف بود و علم خراب‌کننده و منهدم‌کنندهٔ دین می‌بود، ائمهٔ اطهار این عمل خلفا را که دستگاه وسیعی از مترجمین و ناقلین به وجود آورده بودند و انواع کتب نجومی، منطقی، فلسفی، طبی، حیوان‌شناسی، ادبی، تاریخی ترجمه شد انتقاد می‌کردند، همان‌طوری که بعضی کارهای دیگر خلفا را شدیداً مورد انتقاد قرار دادند. اگر بنا به انتقاد می‌بود، این عمل بیش از هر عمل دیگر در میان عوام تحت عنوان «حَسْبُنا کتابُ الله» زمینهٔ انتقاد داشت، ولی در طول صد و شصت سال که بر این قضیه گذشت هیچ اثری از انتقاد دیده نمی‌شود.

منطق قرآن

گذشته از همهٔ اینها، منطق خود قرآن دربارهٔ علم به شکلی است که قابل تخصیص و اختصاص نمی‌باشد. قرآن علم را نور و جهل را ظلمت می‌داند، می‌فرماید مطلقاً نور بر ظلمت ترجیح دارد.

قرآن صریحاً مسائلی را به عنوان موضوع مطالعه و تفکر پیشنهاد می‌کند. این موضوعات همانهاست که نتیجهٔ مطالعهٔ آنها همین علوم طبیعی و ریاضی و زیستی و تاریخی و غیره است که امروز در دنیا می‌بینیم. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۶۴ می‌فرماید:

> اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْکِ الَّتی تَجْری فِی‌الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النّاسَ وَ ما اَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَاَحْیا بِهِ‌الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فیها مِنْ کُلِّ دابَّةٍ وَ تَصریفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلونَ.
>
> در آفرینش آسمانها و زمین، در گردش شب و روز، در حرکت کشتی بر روی آب که به وسیلهٔ آن بشر منتفع می‌گردد، آمدن و ریزش باران که سبب

حیات زمین می‌گردد، حیواناتی که در روی زمین در حرکتند، گردش بادها و حالت مخصوص ابرها که در میان زمین و آسمان معلّقند، در همهٔ اینها نشانه‌های قدرت و حکمت پروردگار است(یعنی همهٔ اینها قوانین و نظاماتی دارند و شناختن این نظامات شما را به توحید نزدیک می‌کند).

قرآن صریحاً مردم را به مطالعه در این امور توصیه کرده، و می‌دانیم مطالعهٔ همینهاست که منجر به علم فلک و ستاره‌شناسی، زمین‌شناسی، دریاشناسی، علم کائنات جوّیّه، حیوان‌شناسی و غیره شده است. همچنین است در سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲ و سورهٔ فاطر، آیهٔ ۲۷ و بسیاری آیات دیگر.

قرآن کتابی است که اولین مرتبه که نازل شد سخن خود را با «خواندن»، «علم»، «کتابت» آغاز کرد. وحی قرآن با تذکر اینها آغاز گشت:

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ. الَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ[۱].

بخوان به نام پروردگارت، آن که آفرید، انسان را از خون بسته آفرید، بخوان و پروردگار تو کریمترین کریمان است که آموزانید نوشتن با قلم را.

توحید و علم

اسلام دینی است که با توحید آغاز می‌گردد و توحید مسئله‌ای است تعقلی که تقلید و تعبد در آن جایز نیست، حتماً باید تعقل و استدلال و تفلسف در آن باشد. اگر اسلام از ثنویت یا تثلیث آغاز شده بود نمی‌توانست ورود در آن مبحث را آزاد بگذارد، چاره‌ای نبود از اینکه آن را منطقهٔ ممنوعه اعلام کند. ولی از توحید آغاز شده که نه تنها آن را منطقهٔ ممنوعه نمی‌داند، بلکه منطقه‌ای لازم‌الورود می‌داند. مدخل این منطقه هم از نظر قرآن تمام صفحهٔ کائنات است، کارت ورودی‌اش علم و تحصیل است. ابزار و وسیلهٔ گردش در این منطقه، قوهٔ تفکر و استدلال منطقی است.

اینها موضوعاتی است که قرآن برای مطالعه عرضه می‌دارد. و اما اینکه مسلمین

---

۱. علق / ۱ ـ ۴.

کمتر موفق شدند در این موضوعات به مطالعه بپردازند و بیشتر مطالعات خود را موضوعاتی قرار دادند که هیچ‌گونه توصیه‌ای از طرف قرآن نشده، مطلب دیگری است و علل خاصی دارد، فعلاً جای بحث آن نیست.

اینها همه قرائنی است که نشان می‌دهد نظر اسلام منحصراً علوم دینی نیست. از قدیم این مطلب مطرح بوده که آیا منظور اسلام از علمی که آن را فریضه و واجب خوانده چیست؟ و هر دسته‌ای خواسته‌اند کلام پیغمبر را به همان رشته معلوماتی که خودشان داشته‌اند تطبیق کنند. متکلمین می‌گفته‌اند مقصود خصوص علم کلام است، مفسرین می‌گفته‌اند مقصود علم تفسیر است، محدثین می‌گفته‌اند مقصود علم حدیث است، فقها گفته‌اند مقصود علم فقه است که هر کسی باید یا مجتهد باشد یا مقلّد، علمای اخلاق گفته‌اند مقصود علم اخلاق و اطلاع از منجیات و مهلکات است، متصوفه می‌گفته‌اند مقصود علم سیر و سلوک و توحید عملی است. غزالی بیست قول در این زمینه نقل می‌کند، ولی همان‌طور که محققین گفته‌اند مقصود هیچ‌یک از این علوم بالخصوص نیست. اگر مقصود علم خاص می‌بود، پیغمبر به همان علم تصریح می‌کرد. مقصود هر علم مفید و سودمندی است که به کار می‌خورد.

آیا علم وسیله است یا هدف؟

توجه به یک نکته اشکال را به خوبی حل می‌کند و کاملاً می‌توانیم بفهمیم که منظور اسلام چیست. اولاً باید دید علم از نظر اسلام هدف است یا وسیله. بدون شک بعضی از علوم هدف است، مثل معارف ربوبی و خداشناسی و آنچه از شئون خداشناسی شمرده می‌شود، مثل معارف مربوط به خودشناسی و معاد. از اینها که بگذریم سایر علوم وسیله‌اند نه هدف؛ یعنی هر علمی از آن جهت لازم و مفید است که مقدمه و وسیلهٔ انجام یک عمل و یک وظیفه است. همهٔ علوم دینی ـ به استثنای معارف الهی ـ از قبیل علم اخلاق و فقه و حدیث همین طورند، یعنی همه وسیله‌اند نه هدف، تا چه رسد به مقدمات ادبی و منطق معمولی که در مدارس دینی خوانده می‌شود.

لهذا فقها و علمای دینی اصطلاحی دارند، می‌گویند: وجوب علم، تهیّؤی است؛ یعنی از آن جهت واجب است که آمادگی و تهیّؤ می‌دهد برای کاری که موافق با منظور اسلام است. حتی خود یاد گرفتن مستقیم مسائل عملیه، یعنی احکام و مسائل نماز و روزه و خمس و زکات و حج و طهارت که معمولاً در رساله‌های عملیه ذکر می‌شود، فقط برای این

است که شخص بتواند و آماده بشود که وظیفهٔ دیگری را درست انجام دهد. مثلاً یک نفر مستطیع که می‌خواهد به حج برود باید یاد بگیرد تا آمادگی و تهیّؤ پیدا کند که مراسم حج را درست انجام دهد.

وقتی که این اصل را دانستیم، نوبت به اصل دیگر و مطلب دیگر می‌رسد و آن اینکه اسلام چگونه دینی است و چه هدفهایی دارد و چگونه جامعه‌ای می‌خواهد؟ منظورهای اسلامی چه اندازه وسعت دارد؟ آیا اسلام تنها به چهار تا مسائل عبادی و اخلاقی قناعت کرده؟ یا دامنه و دستورهای این دین گسترش یافته است در همهٔ شئون حیاتی بشر، و به همهٔ شئون حیاتی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی بشر نظر دارد و در همهٔ آنها منظور و هدفهایی دارد که باید تأمین گردد. آیا اسلام می‌خواهد که جامعهٔ مسلمان مستقل باشد یا اهمیت نمی‌دهد که زیردست و محکوم باشد؟ بدیهی است که اسلام جامعه‌ای می‌خواهد مستقل، آزاد، عزیز، سربلند، مستغنی.

و باز مطلب سومی را هم باید بشناسیم و توجه کنیم و آن اینکه امروز دنیا بر پاشنهٔ علم می‌چرخد. کلید همهٔ حوایج، علم و اطلاع فنی است. بدون علم نمی‌توان جامعه‌ای غنی، مستقل، آزاد، عزیز و قوی به وجود آورد. خود به خود نتیجه می‌گیریم که در هر زمانی، خصوصاً در این زمان، فرض و واجب است بر مسلمین که همهٔ علومی را که مقدمهٔ رسیدن به هدفهای اسلامی است فرا گیرند و کوتاهی نکنند.

با این مقیاس می‌توانیم همهٔ علوم مفید را علوم دینی بدانیم، می‌توانیم بشناسیم چه علمی واجب کفایی است و چه علمی واجب عینی، می‌توانیم بفهمیم که در یک زمان ممکن است خواندن یک علمی از اوجب واجبات باشد و در زمانی دیگر آن طور نباشد. این دیگر بستگی دارد به میزان هوشیاری و توجه کسانی که در هر زمانی اجتهاد می‌کنند و به استنباط احکام می‌پردازند.

پرسشهای دینی*

بعضی پرسشها و سؤالهای دینی واجب است و جواب دادن به آنها هم واجب است. و اما بعضی از سؤالها با اینکه عنوان دینی دارد حرام است، جوابگویی و وقت تلف کردن برای جوابگویی به آنها نیز همین حکم را دارد، وظیفهٔ دینی ایجاب می‌کند سکوت و ترک سؤال و توجه به آن مسائل را. در قرآن کریم در بعضی آیات به طور صریح دستور می‌دهد که چیزهایی را که نمی‌دانید از آنها که می‌دانند بپرسید:

فَاسْئَلوا اَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمونَ[1].
از دانایان بپرسید آنچه را که نمی‌دانید.

در بعضی از آیات دیگر از بعضی از سؤالات با اینکه عنوان دینی دارد نهی می‌کند، می‌فرماید:

لا تَسْئَلوا عَنْ أشْياءَ إنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَ إنْ تَسْئلوا عَنْها حينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْها وَ اللهُ غَفُورٌ حَليمٌ. قَدْ سَأَلَها قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أصْبَحوا

---

* این سخنرانی در اول رمضان ۱۳۸۲ هجری قمری(۱۳۴۱ هجری شمسی) ایراد شده است.
۱. نحل / ۴۳.

بِها کافِرینَ[۱].

میرسید از چیزهایی که اگر فاش شود غمگین شوید و اندوهناک کند شما را، و اگر بگذارید تا اینکه قرآن فرود آید خود آشکار شود بر شما. خداوند از گذشته درگذشت و خدا آمرزنده و بردبار است و تعجیل در عقوبت نکند. دیگران قبل از شما پرسیدند و کافر شدند.

بعداً در اطراف هر دو آیه توضیح خواهم داد.

غریزهٔ پرسش

غریزهٔ پرسش یکی از غرایز اولیهٔ بشری است و نمونهٔ رشد و اعتلای دستگاه فکر و اندیشه است. حالت پرسش و سؤال وقتی در ذهن نسبت به مطلبی پیدا می‌شود که ذهن دربارهٔ آن مطلب دچار شک و تردید شده باشد، و به طور کلی شک حاکی از نوعی رشد و اعتلاست. حیوان شک نمی‌کند، نه از آن جهت که به مرحلهٔ بالاتر از شک یعنی یقین رسیده است، بلکه در مرحلهٔ دون شک است. بسیاری از انسانها در مرحلهٔ دون شک‌اند نه در مرحلهٔ فوق شک. طفل از حدود سه سالگی و گاهی کمتر شروع می‌کند به سؤال و پرسش از پدر و مادر و پرستار دربارهٔ اموری که دور و برش هستند و نظرش را جلب می‌کنند، علی‌الاتصال می‌پرسد که این چیست و آن چیست؟ فلان چیز برای چیست؟ و امثال اینها. روان‌شناسان سه سالگی را سن پرسش نام داده‌اند.

یکی از مسائل تربیتی کیفیت مواجههٔ پدر و مادر و سایر مربیان است در برابر سؤالات اطفال. البته نباید جلو این غریزه را گرفت و ممانعت کرد، و هم نباید به آنها دروغ گفت. باید در حدود فهم خود آنها، آنها را راهنمایی کرد. عین این عبارت در پاسخ پرسشهای سالمندان نیز هست، آنها را نیز نباید با خشونت و فضولی نکن ساکت کرد، با این تفاوت که سالمند را می‌توان راهنمایی کرد که از طرح بعضی پرسشها خودداری کند، بر خلاف کودک.

سؤال، از جهلی آمیخته به علم، نادانی‌ای آمیخته به دانش پیدا می‌شود؛ یعنی یک مجهول در برابر بشر خودنمایی می‌کند، از طرفی آن مجهول را نمی‌داند و از طرف دیگر می‌فهمد که مجهولی دارد، یعنی به جهل خود پی برده است، لهذا سؤال می‌کند. اگر آن

---

۱. مائده / ۱۰۱ و ۱۰۲.

مجهول برایش معلوم باشد سؤال نمی‌کند، و اگر هم آن مجهول واقعاً برایش مجهول باشد اما خودش التفات به جهل و بی‌خبری خود نداشته باشد باز در صدد جست‌وجو و تحقیق بر نمی‌آید. پس انسان وقتی در صدد تحقیق و جست‌وجو و پرسش برمی‌آید که نداند اما بداند که نمی‌داند. این است که دانشمندان گفته‌اند بزرگترین امتیاز انسان نسبت به سایر جانداران آن است که جهل او جهل بسیط است؛ یعنی به جهل خود می‌تواند علم و توجه داشته باشد و بداند که نمی‌داند، و در نتیجه درصدد سؤال و جست‌وجو و تحقیق برآید، برخلاف حیوانها که جهل آنها جهل مرکّب است؛ یعنی هر چه را نمی‌دانند، نمی‌دانند که نمی‌دانند، قهراً در صدد تحقیق برنمی‌آیند و نمی‌توانند برآیند.

پرسش کلید دانش است

پرسش کلید دانش است. در کتب حدیث آمده که امام باقر علیه‌السلام فرمود:

اَلا اِنّ مِفْتاحَ الْعِلْمِ السُّؤالُ.

کلید دانش پرسش است.

بعد امام این شعر را انشاء کرد:

شِفاءُ الْعَمیٰ طولُ السُّؤالِ وَ إنَّما ... تَمامُ الْعَمیٰ طولُ السُّکوتِ عَلَی الْجَهْلِ

یعنی شفای کورباطنی این است که آدمی همواره چیزی را که نمی‌داند خجالت نکشد و بپرسد، و منتهای کورباطنی این است که آدمی حقیقتی را نداند و به ملاحظاتی سکوت کند و نپرسد و به جهالت باقی بماند.

وظیفهٔ یک محقق، کاوش و تحقیق است و وظیفهٔ یک مبتدی و شاگرد و دانشجو این است که مشکلات خود را از آن کس که تحقیق کرده بپرسد. یک دانشجو در مشکلاتی که دچار می‌شود راهی ندارد جز آنکه از استاد و معلم خود کمک بگیرد و راهنمایی بخواهد. یک بیمار به پزشک مراجعه می‌کند و از او راهنمایی می‌خواهد.

پرسش از چه؟

در اینجا این نکته باید گفته شود: سؤال و پرسش در عین اینکه خوب است و مظهر رشد و کمال انسان است، مقدمهٔ چیز دیگر است: یا مقدمهٔ تحقیق است یا مقدمهٔ عمل. بعضی

اشخاص در صدد تحقیق یک موضوع علمی یا تاریخی یا دینی هستند، ناچار باید در صدد پرسش برآیند و از اشخاصی که اطلاعی در آن زمینه دارند مطالبی سؤال کنند. سؤالات یک دانشجو که در صدد یادگرفتن است از این قبیل است. و گاهی علت پرسش این است که می‌خواهد راه یک عمل را یاد بگیرد، مانند سؤالاتی که یک بیمار از پزشک می‌کند و دستورالعمل‌هایی می‌گیرد، و همچنین است مشکلاتی که بیماران روحی با روان‌پزشکان یا معلمان اخلاق به میان می‌گذارند.

اگر سؤال و پرسش مقدمهٔ تحقیق علمی یا روش عملی نباشد، تنها مجهول بودن یک چیز، کافی و مجوّز نیست که انسان وقت خود و دیگری را به پرسش دربارهٔ آن بگذراند، زیرا مجهولات بشر بی‌نهایت است. به قول یکی از دانشمندان از اولی که بشر رشد و تمیز پیدا می‌کند یک سلسله علامت استفهام به دور خود می‌یابد و روز به روز بر عدد آنها افزوده می‌شود؛ اگر موفق به جواب یکی از آنها می‌شود ده تای دیگر در برابرش خودنمایی می‌کند. علت اینکه علمای واقعی و کسانی که بویی از دانش برده‌اند بیش از دیگران خود را جاهل و نادان می‌دانند، این است که هر اندازه موفق به کشف مجهولاتی بشوند عدد بیشتری از مجهولات در برابرشان نمایان می‌شود. آخرین حد علم یک عالم این است که اقرار می‌کند به نادانی خودش:

تا بدانجا رسید دانش من   که بدانم همی که نادانم

پس اگر انسان بخواهد از همه چیز بپرسد به جایی نمی‌رسد. باید سؤالات انسان متوجه مسائل لازم و ضروری و مفید باشد، یا از حیث علم یا از حیث عمل.

افراط و تفریط در پرسشها

این مطلب که دانسته شد معلوم می‌شود که مردم از نظر سؤال و پرسش گاهی در حد افراط و گاهی در حد تفریط‌اند. گاهی اشخاصی پیدا می‌شوند که کارشان سؤال کردن است، خصوصاً در اطراف مسائل و موضوعات دینی. به خیال خود می‌خواهند از کمّ و کیف و خصوصیات همه چیز سر در آورند، غافل از اینکه بشر هرگز چنین ادعایی نسبت به همین محسوسات و مشهودات طبیعت نمی‌تواند داشته باشد تا چه رسد نسبت به دین که از افقی مافوق طبیعت سرچشمه گرفته است. و بعضی در حال تفریط‌اند: یک حالت رخوت و سستی در آنها هست، روح تحقیق و تجسس از آنها گرفته شده، حتی از لازم‌ترین سؤالات هم پرهیز دارند و خودداری می‌کنند. در بعضی از مردم حالت استنکاف و استکبار

از سؤال هست؛ چون پرسیدن و استفهام علامت اقرار به بی‌اطلاعی است، این را یک نوع ذلت و خواری تلقی می‌کنند و یک عمر در تاریکی جهل باقی می‌مانند، در صورتی که انسان وقتی که چیزی را نمی‌داند و دانستن آن چیز برایش لازم است باید از کسی که می‌داند بپرسد، خواه آن کس از خود او کوچکتر باشد یا بزرگتر، کم‌شأن‌تر باشد یا عالی‌شأن‌تر.

در آثار دینی از جاهلی که استنکاف از تعلم دارد سخت مذمت شده، گفته شده که عالم باید علم خود را به کار بندد و جاهل باید از تعلم و سؤال که نوعی تذلّل و تواضع است استنکاف نداشته باشد، بلکه باید برای خود فخر بشمارد که در حال یاد گرفتن است: **عالِمٌ مُسْتَعْمِلٍ عِلْمَهُ، وَ جاهِلٍ لا یَسْتَنْکِفُ أنْ یَتَعَلَّمَ.**

حد وسط این است که انسان اولاً تشخیص بدهد که دانستن چه چیزهایی برایش لازم است و دانستن چه چیزهایی برایش لازم نیست یا ممکن نیست. در میان اموری که دانستن آنها برایش لازم و ضروری است یا عمل به آنها برایش ضرورت دارد، با رعایت الأهمّ فالأهمّ سؤالاتی انتخاب کند و از کسانی که می‌دانند بپرسد و ضمناً از اینکه سؤال و پرسش و مسئله طرح کردن برایش شغل و عنوانی شود بپرهیزد.

در ابتدای سخن حدیثی از امام باقر علیه السلام در مدح سؤال خواندم که فرمود: **اَلا اِنَّ مِفْتاحَ الْعِلْمِ السُّؤالُ.** حدیثی دیگر از آن حضرت در مذمت زیاد سؤال کردن و سرگرم شدن به سؤالات بیجا نقل می‌کنم:

امام باقر علیه السلام می‌فرمود: هر وقت من حدیثی به شما بگویم، از من بپرسید تا از قرآن شاهدی برای آن نقل کنم؛ یعنی آنچه من می‌گویم مستند به قرآن کریم است. یک وقت ایشان گفتند: پیغمبر از سه چیز نهی کرده است: قیل و قال و حرف بیهوده، دیگر تضییع و اسراف و افساد مال، سوم کثرت سؤال. شخصی از آن حضرت سؤال کرد: این سه چیز که گفتید در کجای قرآن است؟ امام باقر سه آیه از قرآن ذکر کرد که در هر کدام از آنها یکی از این سه چیز نهی شده، یکی آن آیه که می‌فرماید: **لا خَیْرَ فی کَثیرٍ مِنْ نَجْویٰهُمْ اِلّا مَنْ أمَرَ بِصَدَقَةٍ أوْ مَعْروفٍ أوْ اِصْلاحٍ بَیْنَ النّاسِ**[۱] یعنی در بسیاری از گفتگوها و سرگوشی‌های آنها خیری نیست مگر در موارد خاصی که مربوط به صدقه یا کار خوب دیگر یا اصلاح بین مردم است. در این آیه قیل و قال و حرفهای بیهوده نهی شده است. آیهٔ دیگر: **وَ لا تُؤْتُوا**

---

۱. نساء / ۱۱۴.

السُّفَهاءَ اَمْوالَكُمُ الَّتی جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِیاماً[1] یعنی اموال را که مایهٔ زندگی شماست در اختیار افراد کم عقل نگذارید، افرادی که سفیه و کم‌عقل‌اند هر چند مال از خود آنهاست باز هم آن مال را در اختیار آنها نگذارید زیرا آن را ضایع می‌کنند. در این آیه با اینکه موضوع بحث مال شخصی سفیه است با کلمهٔ «اموالکم» تعبیر می‌کند، اشاره به اینکه مال هر شخصی در عین اینکه مال شخصی خود اوست یک نوع تعلقی هم به جامعه دارد، حقی هم اجتماع نسبت به آن مال دارد. به واسطهٔ حق اجتماع است که مالک شخصی حق تضییع و اسراف ندارد. پس در این آیه از تضییع مال نهی شده. آیهٔ دیگر: **لا تَسْئَلوا عَنْ أَشْیاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**[2] یعنی از بسیاری چیزها نپرسید، زیرا اگر گفته شود و آشکار گردد شما را ناراحت خواهد کرد. در این آیه از یک سلسله پرسشها نهی شده.

پس این منطقی است در اسلام که از زیاد سؤال کردن و سرگرم شدن به سؤالات و پرسشها نهی می‌کند. از طرفی دستور می‌دهد که حقایقی که نمی‌دانید و دانستن آنها برای شما ضروری است بپرسید و استنکاف نکنید، سهل انگاری و سستی به خرج ندهید. از طرف دیگر زیاد سؤال کردن و سرگرم شدن به سؤال را نهی می‌کند.

دین مشتمل است بر یک سلسله اصول و معتقدات که هر کسی باید خودش مستقیماً تحقیق کند و واقعاً تشنهٔ یادگرفتن و تحقیق در آنها باشد و مسلماً اگر کسی جویا و پویا باشد خداوند تعالی او را دستگیری و هدایت خواهد کرد (**وَ الَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا**)[3] و مشتمل است بر یک سلسلهٔ دیگر تعلیمات اخلاقی و اجتماعی که مسلّماً بر هر بشری لازم است آنها را فراگیرد، و نیز مشتمل است بر یک رشته دستورالعمل‌ها که آموختن و سؤال کردن آنها هم لازم است.

---

۱. نساء / ۵.
۲. مائده / ۱۰۱.
۳. عنکبوت / ۶۹.

عقل و دل*

انسان، موجود دو کانونی

در روح انسان دو مرکز و دو کانون موجود است که هریک از ایندو، منبع یک نوع فعالیتها و تجلیات روحی است. نام یکی از این دو کانون، عقل یا خرد و نام آن دیگری قلب یا دل است. فکر و اندیشه و دوراندیشی و حسابگری و منطق و استدلال و علم و فلسفه از تجلیات کانون عقل است، و بعضی دیگر از تجلیات روحی مانند خواستن و شیفته شدن و آرزو کردن و به حرکت آوردن از کانون دل سرچشمه می‌گیرد.

از کانون دل حرارت و حرکت برمی‌خیزد و از کانون عقل هدایت و روشنایی. آن کس که دلی افسرده و بی‌خواهش و بی‌امید و بی‌آرزو دارد موجودی سرد و بی‌حرکت و جامد است و هیچ‌گونه فعالیتی از او سر نخواهد زد، به مرگ نزدیکتر است تا به حیات، و آن کس که از نیروی عقل و فهم و تدبیر بی‌نصیب است مانند ماشینی است که در شب تاریک در حرکت است و فاقد چراغ و راهنماست.

گاهی میان این دو کانون توافق و هماهنگی حاصل می‌شود، چیزی را دل می‌پسندد و عقل هم خوبی آن را تصدیق و اعتراف می‌کند. در این گونه موارد انسان دچار اشکال و محظوری نمی‌شود. ولی بسیار اتفاق می‌افتد که این توافق و هماهنگی حاصل نمی‌شود، مثلاً دل چیزی را می‌پسندد و شیفته و مایل می‌شود ولی عقل دوراندیش و حسابگر

* این سخنرانی در ۲۴ اسفند ۱۳۳۵ هجری شمسی مطابق ۱۲ شعبان ۱۳۷۶ قمری ایراد شده است.

تصدیق و امضا نمی‌کند و یا آنکه عقل خوبی چیزی را تصدیق می‌کند و گواهی می‌دهد ولی برای دل ناپسند و دشوار است. اینجاست که کشمکش و تنازع بین قلب و عقل درمی‌گیرد و اینجاست که افراد با یکدیگر مختلف می‌شوند، بعضی فرمان عقل را می‌پذیرند و بعضی دیگر فرمان دل را.

مثال ساده‌ای برای این کشمکش و تنازع ذکر می‌کنم: هر کسی به حکم غریزه به فرزند خود علاقه‌مند است و احساسات محبت‌آمیزی نسبت به فرزند خود دارد و روی همین علاقه و محبت، آسایش و راحتی فرزند خود را می‌خواهد تا حدی که به خودش رنج می‌دهد تا آسایش او را فراهم کند. پای تربیت این فرزند به میان می‌آید، زیرا مطابق حسابی که عقل دارد تربیت هر اندازه هم که ملایم باشد خواه ناخواه مستلزم ناراحتیهایی برای بچه در ابتدا هست. گاهی باید پدر و مادر رنج فراق و دوری فرزند خود را تحمل کنند. بر دل گران است که رنج فراق فرزند را تحمل کند. اگر انسان بخواهد فرمان دل خود را بپذیرد باید از تربیت فرزند خود ـ که یگانه وسیلهٔ سعادت آیندهٔ اوست ـ صرف‌نظر کند، و اگر بخواهد فرمان عقل را بپذیرد ناچار باید برخلاف رضای دل خود رفتار کند.

از این بالاتر تربیت و تهذیب نفس خود انسان است. تهذیب نفس و تحصیل اخلاق آدمیت از هر چیزی دشوارتر و سخت‌تر است، زیرا در اینجا غالباً عقل و دل در دو قطب مخالف قرار می‌گیرند. مبارزه کردن با نفس امّاره سرپنجه‌ای بسیار قویتر از عقل و ایمان می‌خواهد.

رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم به جمعی از جوانان عبور فرمود. دید سنگ بزرگی را برای وزنه‌برداری انتخاب کرده‌اند، با برداشتن آن سنگ زور خود را می‌آزمایند. فرمود: می‌خواهید من در میان شما داوری کنم و بگویم از همه قویتر و زورمندتر کیست؟ گفتند: بلی یا رسولَ الله. آنها گمان کردند که پیغمبر آن کس را معین خواهد کرد که بازویش قویتر باشد، ولی برخلاف انتظار آنها پیغمبر اکرم فرمود: قویترین شما آن کس است که در هنگام غضب و خوشحالی، نفس امّاره زمام را از کف عقل او نگیرد. قویترین شما آن کس نیست که بازوی قویتر داشته باشد، بلکه آن کس است که روحیهٔ قویتر داشته باشد.

در مقام تهذیب نفس و تحصیل اخلاق همیشه یک جنگ و ستیز عجیب بین دو کانون عقل و دل درگیر است. تهذیب نفس و تربیت برای هماهنگ ساختن این دو کانون است، مستلزم ضبط و کنترل خواهشهای دل است. اساساً نظم و انضباط از کانون عقل ناشی می‌شود و آشفتگی و خودسری از کانون دل.

جهاد اصغر و جهاد اکبر

پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم در حدیث معروفی با بیان لطیفی این جنگ و ستیز را بیان کرد. اصحاب و یاران او از جهادی برمی‌گشتند؛ رو کرد به آنها و فرمود:

مَرْحَباً بِقَوْمٍ قَضَوُا الْجِهادَ الْاَصْغَرَ وَ بَقِیَ عَلَیْهِمُ الْجِهادُ الْاَکْبَرُ[۱].

مرحبا به مردمی که از مبارزهٔ کوچک برگشته‌اند و جهاد بزرگ هنوز به عهدهٔ آنها باقی است.

گفتند: یا رسول الله، جهاد بزرگ چیست؟ فرمود: جهاد با نفس و مبارزه با طغیان و خواهشهای دل.

ای شهان کشتیم ما خصم برون — ماند خصمی زان بتر در اندرون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست — شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست
قد رجعنا من جهاد الاصغریم — با نبی اندر جهاد اکبریم
سهل دان شیری که صفها بشکند — شیر آن باشد که خود را بشکند

در این کشمکشها گاهی عقل، دل و خواهشها را تحت تأثیر و فرمان خود قرار می‌دهد و گاهی بالعکس، دل عقل را مطیع و فرمانبر خود قرار می‌دهد. اینکه عقل کانون دل را تسخیر کند و تحت فرمان خود درآورد معنایش واضح است، محتاج به تفسیر نیست، و اما اینکه دل کانون عقل را مطیع خود سازد محتاج به توضیح است.

تأثیر دل در قضاوت عقل

اگر عقل انسان آزاد باشد، در امور آن طور قضاوت می‌کند که در واقع و نفس‌الامر چنان است: خوب را خوب و بد را بد می‌بیند. اگر تحت تأثیر و نفوذ کانون خواهشهای دل باشد آن طور قضاوت می‌کند که دل می‌خواهد و می‌پسندد نه آن طوری که حقیقت هست. عقل در ذات خود قاضی عادلی است ولی باید استقلال این قوّهٔ قضایی محترم باشد، قوّهٔ مجریه (یعنی میلها و خواهشها و تصمیم و اراده‌ها) او را دست‌نشاندهٔ خود قرار ندهد؛ اگر دست‌نشانده شد انتظار عدالت از او نمی‌رود.

---

۱. کافی، ج ۵ / ص ۱۲.

از سخنان مولای متقیان علی علیه السلام است، می‌فرماید:

مَنْ عَشِقَ شَیْئاً اَعْشیٰ بَصَرَهُ وَ اَمْرَضَ قَلْبَهُ[۱].

هرکس که به چیزی عشق بورزد و خواهش دلش نسبت به آن چیز طغیان کند، آن عشق موجب شبکوری او می‌شود و روحش را مریض می‌کند.

مقصود از این شبکوری این است که در تاریکیهای حوادث که احتیاج به هدایت و روشنایی عقل و منطق است دیگر نمی‌بیند. حب و بغض و دوستی و دشمنی در طرز قضاوت مؤثر است. شاعر می‌گوید:

وَ عَیْنُ الرِّضا عَنْ کُلِّ عَیْبٍ کَلیلَةٌ　　　کَما اَنَّ عَیْنَ السُّخْطِ تُبْدِی الْمَساوِیا

یعنی دیدنی که از روی رضا و خوشبینی باشد همهٔ عیبها را می‌پوشاند، همان‌طوری که دیدنی که از روی دشمنی و عداوت باشد عیبها را آشکار می‌نماید.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد　　　صد حجاب از دل به سوی دیده شد

و از همین جهت است که انسان هر چیزی را که متعلق به خودش است با چشم تحسین و اعجاب نگاه می‌کند. به قول سعدی: «هرکسی را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال.» انسان غریزهٔ حبّ به ذات دارد، به خودش بیش از هر چیز و هر کسی علاقه‌مند است، همیشه خودش را و آنچه وابسته به خودش است با عینک خوشبینی می‌نگرد، یعنی دربارهٔ خودش و آنچه مربوط به خودش است طوری قضاوت می‌کند که دلش راضی شود نه آن طور که حقیقت است. انسان اخلاق بد خود را خوب می‌پندارد و اعمال ناپسند خود را پسندیده.

اَ فَمَنْ زُیِّنَ لَهُ سوءُ عَمَلِهِ فَرَاٰهُ حَسَناً[۲].

آیا پس آن کس که آراسته شد در نظرش عمل بدش مثل آن کس است که چنین نیست و بد را بد و خوب را خوب می‌بیند؟

تَاللّٰهِ لَقَدْ اَرْسَلْنا اِلیٰ اُمَمٍ مِنْ قَبْلِکَ فَزَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ اَعْمالَهُمْ[۳].

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۰۸.
۲. فاطر / ۸.
۳. نحل / ۶۳.

به خدا قسم که پیغمبرانی به سوی امتهایی قبل از تو فرستادیم و شیطان اعمال آنها را در نظرشان زیبا جلوه داد.

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْاَخْسَرينَ اَعْمالاً. اَلَّذينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبونَ اَنَّهُمْ يُحْسِنونَ صُنْعاً[1].

آیا به شما خبر دهیم از زیانکارترین مردمان که زحمت و کوشش آنها در زندگی دنیا به هدر رفته و خودشان می‌پندارند که عملشان نیک است؟

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌فرماید:

اَلْمُؤْمِنُ لايُصْبِحُ وَ لا يُمْسى اِلّا وَ نَفْسُهُ ظَنونٌ عِنْدَهُ[2].

مؤمن، شامی را صبح و صبحی را شام نمی‌کند مگر آنکه نسبت به نفس خود و اعمال خود بدگمان است و هر لحظه احتمال می‌دهد که عملی ناپسند از او سر بزند.

اگر انسان به این مرحله برسد که واقعاً به نفس خود بدگمان باشد و خود را در معرض صدور گناه و اعمال زشت بداند، خود به خود مراقبت می‌کند و جلو تجاوز و تعدی نفس خود را می‌گیرد. وای به حال کسی که صددرصد با عین‌الرضا و با عینک خوشبینی سراپای وجود خود را مطالعه می‌کند.

پس، از همین جا معلوم می‌شود که گاهی این حالت برای انسان پیدا می‌شود که قوهٔ قضاوتش مریض می‌شود، غلط قضاوت می‌کند، از عدالت خارج می‌شود، آزادی از عقل او سلب می‌گردد. اگر کانون عقل و اندیشه مسخّر دل و خواهشهای دل شد نه تنها انسان خود را به زبان، پاک و بی‌عیب معرفی می‌کند بلکه در دل و ضمیر خود نیز واقعاً خود را پاک و بی‌عیب تصور می‌کند. نمی‌تواند که چنین نباشد، زیرا اینچنین شخصی عقل و اندیشه و نطق آزاد ندارد که بتواند حقیقت را آنچنان که هست ببیند. همان طور که دست

۱. کهف / ۱۰۳ و ۱۰۴.
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۷۴.

و پا و گردن انسان تا آزاد نباشد نمی‌تواند حرکت کند، عقل و فکر نیز همین‌طور است. گرفتاری و اسارت دست و پا و گردن به این است که با طناب و زنجیر و غل آنها را ببندند، و اسارت عقل به این است که خواهشهای دل طغیان کند و زنجیرهایی از هوا و هوس‌ها، از تعصب و تقلیدها برای عقل بسازد.

قرآن کریم در وصف رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

> يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْروفِ وَ يَنْهيٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلالَ الَّتى كانَتْ عَلَيْهِمْ[1].
>
> او به نیکی امر و از زشتی نهی می‌کند، چیزهای پاک را برای آنها روا و چیزهای پلید و زیانبار را ناروا می‌کند، بار سنگین و غل و زنجیرها که بر آنهاست از آنها برمی‌دارد.

این بار سنگین و غل و زنجیرها همانهاست که بر عقل و روح مردم بوده و دست توانای رسول خدا آنها را برداشت.

خوشبینی به خود و بدبینی به دیگران

یکی از علل عمدهٔ عدم موفقیت ما مردم به اصلاح جامعهٔ خود همین است که هر فردی آنگاه که به خودش نگاه می‌کند و به اعمال خودش نظر می‌افکند عینک خوشبینی بـه چشم می‌زند و آنگاه که به دیگران و اعمال دیگران نظر می‌کند عینک بدبینی و بدگمانی، و نتیجه این است که هیچ کس شخص خود را تقصیرکار نمی‌داند و چنین می‌پندارد که تقصیر متعلق به دیگران است؛ همه چشم به عدالت اجتماع دارند و هیچ کس فکر نمی‌کند که عدالت اجتماع وقتی حاصل می‌شود که افراد، عادل باشند.

> يا اَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كونوا قَوّامينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلىٰ اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوالِدَيْنِ وَ الْاَقْرَبينَ اِنْ يَكُنْ غَنِيّاً اَوْ فَقيراً فَاللّٰهُ اَوْلىٰ بِهِما فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوىٰ أنْ

---

۱. اعراف / ۱۵۷.

تَعْدِلوا[۱].
ای مردم در کار بپاداشتن عدالتْ زیاد بکوشید، گواهی را فقط به خاطر خدا بدهید هرچند علیه خود شما یا پدر و مادر یا نزدیکان شما باشد، غصهٔ اینکه فلان خویشاوند غنی یا فقیر است نخورید، خداوند که خالق آنهاست از شما که فقط رابطهٔ خویشاوندی دارید اولیٰ است به اینکه حال آنها را رعایت کند، مبادا به پیروی از هوای نفس از حق انحراف پیدا کنید.

یکی از فواید اینکه تربیت مردم تربیت دینی باشد همین است که مردم را در باطن روح و ضمیرشان عادل و منصف می‌کند. البته فرق است بین کسی که از ایمان بهره‌ای داشته باشد و خدا را ناظر و شاهد اعمال و نیات خود بداند و آن کس که محض مصلحت اجتماع کاری را بکند.

یا اَیُّهَا الَّذینَ امَنوا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ[۲].
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما باد مراقبت نفسهای خودتان. فرضاً دیگران گمراه باشند گمراهی آنها به شما صدمه‌ای وارد نمی‌آورد اگر شما خودتان راه را یافته باشید و در راه باشید.

می‌دانیم که در اسلام از طرفی نظارت بر اعمال دیگران جزء واجبات است (پیغمبر فرمود: کُلُّکُمْ راعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ[۳]) ولی از طرف دیگر این فکر شیطانی را هر کس باید از سر خود بیرون کند که جامعه فاسد است و دیگران خرابند. خراب بودن و گمراه بودن دیگران عذری برای اعمال بد ما پیش خدا نمی‌شود. یکی از تسویلات نفس انسانی همین است که گناه خود را به گردن دیگران می‌اندازد.

عادت به تفکر و تعقل

انسان برای اینکه از چنگال تسلط شهوات تباه‌کنندهٔ جسم و جان و عقل و ایمان و دنیا و

۱. نساء / ۱۳۵.
۲. مائده / ۱۰۵.
۳. **جامع‌الصغیر**، ج ۲ / ص ۹۵.

آخرت نجات پیدا کند، راهی جز تقویت جانب نیروی عقل ندارد. یکی از راههای تقویت این نیرو این است که کاری کند که تعقل و تفکر در کارها برایش به صورت یک عادت درآید، از عجله در تصمیم بپرهیزد.

شخصی آمد خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عرض کرد: نصیحتی به من بفرمایید. فرمود: آیا اگر تو را نصیحتی بکنم عمل خواهی کرد؟ آن مرد در جواب گفت: بلی، و تا سه مرتبه این سؤال و جواب بین رسول اکرم و آن مرد رد و بدل شد و در هر مرتبه رسول اکرم به او می‌فرمود: آیا اگر دستوری بدهم عمل خواهی کرد؟ و او در جواب می‌گفت: بلی عمل خواهم کرد. پس از تعهد مؤکّدی که رسول اکرم از آن مرد گرفت، به او فرمود: اِذا هَمَمْتَ بِاَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عاقِبَتَهُ[1] یعنی هرگاه تصمیم کاری را گرفتی اول تدبّر و تفکر کن و عاقبت و نتیجهٔ آن را ببین، اگر رشد و هدایت است آن را تعقیب کن و اگر شر و ضلالت است از آن دوری کن.

از طرز تعهد گرفتن رسول اکرم از آن مرد معلوم می‌شود که برای این جمله، فوق‌العاده اهمیت قائل بوده؛ می‌خواهد به ما بفهماند که باید عادت به فکر و تدبّر داشته باشیم و در هیچ کاری پیش از آنکه کاملاً آن را زیر و رو کنیم و نتایج و عواقب آن را بسنجیم وارد نشویم.

انسان باید از منطق پیروی کند نه از احساسات. انسان در کاری که از روی منطق صورت می‌گیرد حساب و پیش‌بینی‌های لازم را کرده، نورافکن عقل و اندیشهٔ خود را به اطراف انداخته و جوانب و اطراف کار را تحت‌نظر گرفته است. ولی در کاری که از روی احساسات صورت می‌گیرد نقشه و حساب و دوراندیشی در کار نیست، صرفاً روح بشر از راهی داغ شده و هیجانی پدیده آمده و انسان برای آنکه هیجان روحی خود را تسکین دهد به عملی مبادرت می‌کند و به واسطهٔ غبار و تیرگی که از تهیّج احساسات پیدا می‌شود مجال دوراندیشی و توجه به عواقب و نتایج کار از انسان سلب می‌شود.

بر همهٔ افراد بشر کم و بیش، هم منطق حکومت می‌کند و هم احساسات. یک جمله که انسان در حضور جمعی ادا می‌کند یا یک عملی که در اجتماع انجام می‌دهد، از یک طرف وابسته به یک سلسله احساسات و عواطف و هیجانات درونی است و از طرف دیگر چون کم و بیش در اطرافش دقت و فکر شده وابسته به منطق و تعقل است. ولی برخی

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۱ / ص ۳۳۹.

مردم بیشتر اهل منطق‌اند و بعضی مردم بیشتر اهل احساسات. جامعه‌شناسان می‌گویند این اختلاف در میان ملل نیز دیده می‌شود؛ بعضی از ملل به منطق نزدیکترند و بعضی به احساسات.

این دستور جامع رسول اکرم می‌گوید: همیشه در کارها منطق را دخالت بده و جلو طغیان و حکومت احساسات را بگیر؛ مرد منطق باش نه احساسات. هر اندازه که یک فرد یا یک ملت در راه کمال و ترقی پیش می‌رود، به تدریج از احساسات به منطق می‌گراید. نزدیک شدن به حکومت منطق و خارج شدن از تحت سیطره و حکومت احساسات، دلیل بر پختگی و تکامل روح است. انسان در طفولیت و کودکی یک پارچه احساسات بی‌منطق است و به همین جهت از اداره کردن خود و از حفظ مصالح خود عاجز است، و به همین جهت است که طفلی را زود می‌شود در جریانی وارد کرد و احساساتش را استخدام کرد و به نفع خود در مجرایی به کار انداخت. اما هر اندازه که از سنین عمر می‌گذرد و تجربه زیادتر می‌شود، منطق در وجود انسان قوّت می‌گیرد.

البته تنها مرور زمان و گذشتن عمر کافی نیست که انسان را مرد منطق و تعقل کند؛ این فضیلت اخلاقی نیز مانند همهٔ فضایل دیگر اخلاقی تمرین و ممارست و مجاهدت لازم دارد؛ اولاً اندوختهٔ علمی و سرمایهٔ فکری لازم است، ثانیاً انسان باید مدتی با زحمت خود را وادار کند که در پیشامدها و تصمیمها زیاد فکر کند و تا عواقب و نتایج کاری را کاملاً نسنجد به هیجانات درونی خود ترتیب اثر ندهد.

از سخنان رسول اکرم است: **ما اَخافُ عَلیٰ اُمَّتِیَ الْفَقْرَ وَ لٰکِنْ اَخافُ عَلَیْهِمْ سوءَ التَّدْبیرِ**[۱] یعنی نگرانی من بر امتم از ناحیهٔ فقر نیست، فقر دردی است که علاجش دشوار نیست، نگرانی من از ناحیهٔ سوء تدبیر و قلّت میزان منطق و استدلال است.

حدیث دیگری از رسول اکرم مأثور است که ضمناً مشتمل بر داستانی است و عملاً در آن داستان فرق بین پیروی از منطق و پیروی از احساسات دیده می‌شود:

مردی از اعراب به خدمت رسول اکرم آمد و از او نصیحتی خواست. رسول اکرم در جواب او یک جملهٔ کوتاه فرمود و آن اینکه: **لا تَغْضَبْ** یعنی خشم نگیر، و آن مرد هم به همین مقدار قناعت کرد و به قبیلهٔ خود برگشت. تصادفاً وقتی رسید که در اثر حادثه‌ای بین قبیلهٔ او و یک قبیلهٔ دیگر نزاع رخ داده بود و دو طرف صف‌آرایی کرده و آمادهٔ حمله به

۱. عوالی اللئالی، ج ۴ / ص ۳۹.

یکدیگر بودند. آن مرد روی خوی و عادت قدیم و تعصب قومی تهییج شد و برای حمایت از قوم خود سلاح به تن کرد و در صف قوم خود ایستاد. در همین حال گفتار رسول اکرم به یادش آمد که نباید خشم و غضب را در خود راه بدهد. خشم خود را فرو خورد و به اندیشه فرو رفت. تکانی خورد و منطقش بیدار شد، با خود فکر کرد چرا بی‌جهت باید دو دسته از افراد بشر به روی یکدیگر شمشیر بکشند؟ خود را به صف دشمن نزدیک کرد و حاضر شد آنچه آنها به عنوان دیه و غرامت می‌خواهند از مال خود بدهد. آنها نیز که چنین فتوّت و مردانگی از او دیدند، از دعاوی خود چشم پوشیدند. غائله ختم شد و آتشی که از غلیان احساسات افروخته شده بود، با آب عقل و منطق خاموش گشت.

درسی که از فصل بهار باید آموخت*

میل به تنوع و تجدد

انسان حالتی دارد که از یکنواختی ملول می‌شود، طالب تجدد و تنوع است. تجدد و نوخواهی، احتیاجی است در وجود بشر. اما اینکه رمز این کار چیست، چرا بشر در کمال اشتیاق چیزی را طلب می‌کند و همین‌که به او رسید از شدت و هیجانش کاسته می‌شود، کم‌کم به سردی و خستگی و احیاناً به تنفر و انزجار منتهی می‌شود، مطلبی است که امشب نمی‌خواهم وارد بحث آن بشوم.

بعضی گمان می‌کنند که این خصیصه، ذاتی بشر است. بشر همیشه مشتاق و آرزومند چیزهایی است که ندارد. داشتن، مدفن عشق و علاقه و خواستن است. اما بعضی دیگر نظر دقیقتری دارند. می‌گویند اگر واقعاً چیزی مطلوب غریزی و ذاتی بشر باشد، ممکن نیست که وصالْ او را سرد و افسرده کند. در نهاد و غریزهٔ بشر معشوق و محبوبی کاملتر و عالیتر است؛ محبوبی که کمال لایتناهی است. به دنبال هر محبوبی که می‌رود، در حقیقت، نشانی از محبوب اصلی و واقعی خود در او می‌بیند و به گمان محبوب اصلی به سراغ او می‌رود، اما پس از وصال چون خاصیت آن محبوب اصلی را در او نمی‌بیند و احساس می‌کند که این موجود قادر نیست خلأ وجودی او را پر کند، به سراغ محبوبی دیگر

* این سخنرانی در ۱۸ رمضان ۱۳۷۸ هجری قمری مطابق ۷ فروردین ۱۳۳۸ هجری شمسی ایراد شده است.

می‌رود، و همین طور... مگر آنکه روزی به محبوب اصلی و حقیقی خود نائل گردد؛ آن وقت به کمال واقعی خود که اتصال به کمال لایتناهی است، خواهد رسید و در بهجت و سعادت کامل غرق می‌گردد و برای همیشه آرام می‌گیرد و دیگر خستگی و افسردگی و کسالت در او راه نمی‌یابد: أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ[۱] آری، با یاد خدا دلها آرامش گیرد.

قرآن کریم دربارهٔ بهشت می‌فرماید: لا يَبْغونَ عَنْها حِوَلاً[۲] یعنی این تفاوت میان نعمتهای آخرت و این دنیا هست که در این دنیا انسان طالب تحول و تغیر است، اما در آخرت طالب تغیر و تحول و نو شدن و عوض شدن نیست.

به هرحال، مسلماً انسان در این دنیا طالب تجدد و تنوع است. تجدد موجب انبساط و شکفتگی خاطر می‌گردد، خصوصاً اگر آن تجدد و تنوع در جهت حیات و تازگی زندگی باشد. تجدد و تنوع، کدورت و ملال را از خاطر می‌زداید.

هر زمان نو صورتی و نو جمال تا ز نو دیدن فرو میرد ملال

در تشریع نیز این نکته رعایت شده؛ در هفته، روزی و در سال، ماهی برای عبادت اختصاص داده شده است؛ یعنی تشریع به بدرقهٔ تکوین رفته است. روز جمعه در هفته، و ماه رمضان در سال، اوقات تجدید حیات معنوی و زدودن خاطر از ملالها و کدورتهای مادی است. در حدیث است:

لِكُلِّ شَيْءٍ رَبيعٌ وَ رَبيعُ الْقُرْآنِ شَهْرُ رَمَضانَ[۳].

هر چیزی بهار و فصل تجدید حیاتی دارد؛ بهار و فصل تجدید حیات قرآن در دل اهل ایمان، ماه رمضان است.

علی علیه السلام می‌فرماید:

تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ رَبيعُ الْقُلوبِ.

قرآن را بیاموزید که بهار دلها قرآن است.

بهار طبیعی را خورشید به وجود می‌آورد که پس از مدتی دوری و فاصله، با اشعهٔ گرم

۱. رعد / ۲۸.

۲. کهف / ۱۰۸ : نعمتهای بهشت چنان است که هیچ گاه بهشتیان تغییر و تبدیل آن را خواستار نباشند.

۳. کافی، ج ۲ / ص ۶۳۰.

خود طبیعت مرده را زنده و زمین خفته را بیدار می‌کند؛ و بهار معنوی را خورشید تابندهٔ قرآن در دلهای مرده و روحهای افسرده ایجاد می‌کند. هم از فرصت بهار معنوی باید استفاده کرد و هم از فرصت بهار طبیعی. رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم دربارهٔ بهار معنوی ـ یعنی ماه مبارک رمضان ـ فرمود:

فَاسْأَلُوا اللهَ بِنِيّاتٍ صادِقَةٍ وَ قُلوبٍ طاهِرَةٍ اَنْ يُوَفِّقَكُمْ لِعِبادَتِهِ وَ تِلاوَةِ كِتابِهِ[1].

از خداوند با نیتهای جدی و راستین و با دلهای پاک بخواهید که توفیق بندگی و تلاوت کتاب الهی به شما عنایت کند.

سهم انسان از فصل بهار

در قرآن کریم مکرر از این تجدید حیاتی که برای زمین رخ می‌دهد یاد شده ولی به عنوان یک درس و تعلیم و به عنوان راهنمایی بشر، که از این فصل چه استفاده‌ای باید بکند و چه الهامی باید بگیرد.

هریک از فرزندان زمین از گیاهان و حیوانات و انسان از این فصل حیات‌بخش سهمی و حقی دارند: گلها و سبزه‌ها در این فصل خود را به کمال رشد می‌رسانند، به حدّ اعلی جمال خود را طراوت می‌دهند. اسب و گاو و گوسفند خود را به آب و علف می‌رسانند، خود را فربه می‌سازند، جست و خیزی می‌کنند.

انسان هم از آن جهت که انسان است، عقلی دارد و فهمی، دلی دارد و احساساتی و عواطفی، او هم از این فیض عام سهمی دارد. سهم انسان چیست؟

برای بعضی از مردم فصل حیات‌بخش بهار الهام‌دهنده است، درس است، آموزنده است، نکته‌ها و رمزها و حقیقتها درمی‌یابند. اما متأسفانه استفادهٔ بعضی دیگر از افراد از حدّ استفادهٔ یک حیوان تجاوز نمی‌کند. حاصل بهرهٔ آنها از این تجلّی باشکوه خلقت، شکم پرکردن و عربده کشیدن و بدمستی کردن و سقوط در منتها درجهٔ حیوانیت است. آنها در این فصل الهام می‌گیرند اما نه از این فصل بلکه از صفات و ملکات پلید خودشان؛ الهام می‌گیرند اما چه چیز الهام می‌گیرند؟ جنایت و آدمکشی، فحشا و فساد اخلاق، شکستن قیود و حدود انسانی.

---

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱ / ص ۲۹۵، و به جای «لعبادته»، «لصیامه» آمده است.

آیا این منتهای بدبختی نیست که محصول رسیدن ایامی به این لطف و صفا و طراوت، تیرگی دل و تاریکی روح و قساوت قلب باشد؟ آری، هرکسی بر طینت خود می‌تند.

به هرحال، فصل بهار فصل تجدید حیات و زندگی از سر گرفتن زمین ماست؛ فصل نشاط و خرّمی زمین است؛ فصلی است که زمین در شرایط تازه و جدیدی قرار می‌گیرد و مستعد می‌شود که بزرگترین موهبتهای الهی یعنی حیات و زندگی به او افاضه شود.

در قرآن کریم از این حالت زمین، از این تجدید حیاتی که برای این موجود رخ می‌دهد، مکرر یاد شده. در حدود پانزده بار و شاید بیشتر در قرآن کریم به این موضوع اشاره شده، ولی به عنوان یک درس و یک تعلیم و یک حکمتِ آموختنی.

حقیقت و آثار حیات

اینکه حقیقت حیات و زندگی چیست، مطلبی است که هنوز دانش بشر پرده از روی آن برنداشته، و به عقیدهٔ یک عده از اهل تحقیق هیچ گاه هم از این راز پرده برداشته نخواهد شد؛ زیرا به عقیدهٔ این دسته، حقیقت حیات و حقیقت وجود یکی است. همان طوری که حقیقت وجود قابل تعریف و تحدید و تصور نیست، حقیقت حیات و زندگی نیز قابل تعریف و تصور نیست؛ و همان طوری که حقیقت وجود دارای مراتب شدید و ضعیف و اشدّ و اضعف است، حقیقت حیات نیز همین طور است. هر موجودی به اندازهٔ حظّ و بهره‌ای که از وجود دارد از حقیقت حیات و زندگی بهره‌مند است. زنده شدن زمین و هر موجود مردهٔ دیگر عبارت است از یافتن یک درجهٔ عالیتر و کاملتر از حیات. مردهٔ مطلق وجود ندارد؛ مردهٔ مطلق، معدوم مطلق است.

در عین حال، با اینکه حقیقت حیات بر بشر مجهول است و یا غیرقابل درک است، آثار حیات و زندگی از همه چیز نمایان‌تر و آشکارتر است. با اینکه خود حیات و زندگی را احساس نمی‌کنیم ـ یعنی خود حیات را نمی‌بینیم، لمس نمی‌کنیم، نمی‌چشیم ـ ولی آثارش را می‌بینیم و لمس می‌کنیم. آثار حیات، ظاهر است و خود حیات، باطن. ما از این ظاهر به وجود آن باطن پی می‌بریم؛ از این قشر و از این پوست به آن لُبّ و مغز می‌رسیم.

حقایق نامحسوس

افرادی در دنیا پیدا شده‌اند که گفته‌اند ما جز به چیزهایی که مستقیماً وجود آنها را احساس

می‌کنیم و به وسیلهٔ یکی از حواس خود آنها را می‌یابیم ایمان نداریم؛ تنها چیزی قابل اعتقاد و ایمان است که مستقیماً بشود آن را احساس کرد؛ هرچه محسوس نیست موجود نیست، لذا می‌گوییم طبیعت موجود است زیرا مستقیماً قابل لمس و احساس است و ماورای طبیعت موجود نیست به دلیل آنکه قابل لمس و احساس نیست.

گذشته از اینکه این منطق در حد خود ناقص است، زیرا چرا و به چه دلیل هر چیزی که من احساس نمی‌کنم وجود ندارد؟، یک نقص بزرگتری در این طرز بیان هست و آن اینکه حساب نکرده‌اند که در خود طبیعت حقایق مسلّم و قطعی و غیرقابل انکاری هست که ما با وجود آنکه با یکی از حواس خود آنها را درک نکرده‌ایم از راه آثار وجودی آنها، آنها را شناخته‌ایم. حیات و زندگی، یکی از آنهاست. لازم نیست که هرچه نامحسوس است متعلق به ماوراء طبیعت باشد. ماوراء طبیعت نامحسوس است، اما هر نامحسوسی جزء ماوراء طبیعت نیست.

دانشمندانی که دقیقاً در این موضوعات حساب کرده و دقت کامل نموده‌اند به ثبوت رسانیده‌اند که خیلی از حقایق مسلّم در همین جهان طبیعت که در دامن او هستیم و در دامن او پرورش می‌یابیم هست و قطعاً وجود دارد و حال آنکه مستقیماً قابل احساس و لمس نیست. مگر ما خودِ جسم و ماده را مستقیماً احساس می‌کنیم؟! آنچه مستقیماً حواس ما درک می‌کند، یا از نوع رنگ و شکل است یا از نوع اندازه و مقدار، یا از نوع حرارت و برودت و یا از نوع نرمی و زبری. هیچ کدام از اینها عین مادهٔ خارجی نیست؛ همهٔ اینها عوارض و آثار ماده است. حیات و زندگی طبیعی که برای زمین و فرزندان زمین پیدا می‌شود یک حقیقت مسلّم و در عین حال نامحسوسی است که ما چون غرق در آثار و تجلیاتش هستیم می‌پنداریم که مستقیماً حواس ما با خود او سروکار دارد. ما در یک گُل چه می‌بینیم؟ رشد و نمو می‌بینیم، خرّمی و شادابی و طراوت می‌بینیم، رنگ‌آمیزی و عطر می‌بینیم؛ و از راه وجود اینها حکم می‌کنیم که زندگی در او پیدا شده. این حکم و قضاوت ما دربارهٔ باطن این گُل که همان حقیقت زندگی است به وسیلهٔ حواس ظاهره نیست؛ به وسیلهٔ قوهٔ دیگری است در ما که او هم باطن ما شمرده می‌شود. ما با ظاهر و پوستهٔ وجود خود ـ یعنی با حواس بدنی و آلات بدنی خود ـ ظاهر و پوستهٔ عالم را درک می‌کنیم، و با باطن و هستهٔ وجود خود ـ یعنی با نیروی عقل و ضمیر خود ـ کم و بیش با باطن و هستهٔ عالم ارتباط پیدا می‌کنیم، یعنی حقایق غیرمحسوس را درک می‌کنیم.

«لُبّ» در قرآن

در قرآن مجید تعبیر بسیار لطیفی است؛ گاهی که می‌خواهد از حقایق زیر پردهٔ ظواهر بحثی بکند می‌گوید: اولوا الالباب این حقیقت را درمی‌یابند؛ یعنی صاحبان لُب. «لُب» یعنی مغز خالص و جدا شده از پوست. **المنجد** می‌گوید: «اَللُّبُ خالِصُ کُلِّ شَیْءٍ، اَلْعَقْلُ الْخالِصُ مِنَ الشَّوائِبِ». راغب اصفهانی نیز در **مفردات غریب القرآن** می‌گوید: «اَللُّبُّ الْعَقْلُ الْخالِصُ مِنَ الشَّوائِبِ» یعنی «لُب» به عقلی می‌گویند که از آنچه با او مخلوط شده است جدا شده باشد. نمی‌گوید عقل خالی از شوائب، می‌گوید عقل خالص (یعنی جدا شده) از شوائب. چون واقعاً در ابتدا که هنوز فکر انسان خام است نوعی آمیختگی میان محسوسات و تخیلات و معقولات هست. بعدها اینها از یکدیگر جدا می‌شوند و حساب هر یک جدا می‌گردد. عقل انسان هرگاه به این درجه رسد که از مقهوریت وهم و خیال و حس بیرون آید و خلاص گردد، «لُب» نامیده می‌شود؛ زیرا نسبت عقل انسان که باطن است، با قوای ظاهری حسی، نسبت مغز است به پوست؛ و مغز در یک بادام و یک گردو و امثال اینها ابتدا به یکدیگر آمیخته است و از هم جدایی ندارند، تدریجاً که این میوه کامل و رسیده می‌شود، پوستها از مغزها جدا می‌شوند و هر کدام خاصیت و اثر مخصوص به خود را حفظ می‌کند و اثر هیچ کدام با اثر دیگری مخلوط نمی‌شود.

انسان اگر در علم و معرفت کامل گردد، عقلش از حس و وهم و خیالش جدا و مستقل می‌شود؛ احکام هیچ یک از آنها را با دیگری اشتباه نمی‌کند. در این هنگام به چنین شخصی گفته می‌شود «لبیب» یعنی کسی که قوهٔ عاقله‌اش استقلال خود را بازیافته است.

عرفا می‌گویند مراتب وجود انسان با عوالم وجود متطابق است؛ انسان در مراتب وجودی خود دارای جبروت و ملکوت و ناسوت است و با هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و هستی خود، با یک مرتبه و درجه از عالم کلی می‌تواند مرتبط شود.

دستگاه عقل و فکر انسان از همین راه حس و حواس قوام و مایه و قوّت می‌گیرد؛ راه عبور به معقولات از میان محسوسات است. قرآن کریم دعوت به تدبّر در همین محسوسات می‌کند؛ زیرا از همین محسوسات باید به معقولات پی برد و نباید در عالم محسوسات متوقف شد: **اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِاُولِی الْاَلْبابِ** یعنی در خلقت آسمانها و زمین، در مشاهدهٔ همین پیکر عالم و پوسته و قشر عالم، نشانه‌ها و دلایلی بر روح عالم و لُب و مغز عالم هست ولی از برای کسانی که

خودشان دارای لُب و مغز و هسته هستند و عقل قوی و خلاص شده از حس دارند. اَلَّذینَ یَذْکُرونَ اللهَ قِیاماً وَ قُعوداً وَ عَلیٰ جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرونَ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً سُبْحانَکَ فَقِنا عَذابَ النّارِ[1] آن کسانی که خدا را در دل خود یاد می‌کنند، در لُبّ خود و مغز و هستهٔ وجودی خود با خدای عالم و مرکز و روح عـالم ارتـباط پـیدا می‌کنند؛ در همه حال در یاد او هستند، در حالی که ایستاده‌اند و در حالی که نشسته‌اند، در حال سستی و در حال سختی، در همه حال در نظام عالم فکر می‌کنند؛ می‌رسند به آنجا که به حرکت غائی و تسخیری موجودات پی می‌برند و می‌فهمند که عبث نیست، خودشان عبث آفریده نشده‌اند، قیامت و رسیدن نتیجهٔ اعمالی در کار هست.

در جای دیگر می‌فرماید:

فَبَشِّرْ عِبادِ. الَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ اُولٰئِکَ الَّذینَ هَدیٰهُمُ اللهُ وَ اُولٰئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبابِ[2].

نوید بده آن دسته از بندگان مرا که به سخن گوش فرا می‌دهند، اما از میان آنچه می‌شنوند آنکه بهتر است برای عمل و پیروی انتخاب می‌کنند. آنها هستند کسانی که خداوند آنها را رهبری کرده، و آنها هستند صاحبان لُب.

سخنی که انسان می‌شنود به وسیلهٔ گوش می‌شنود. گوش یک حاسّه است در بدن مـا. برای گوش تفاوتی نیست که آنچه می‌شنود چه باشد؛ تمیز دادن و غربال کردن شنیده‌ها کار گوش نیست. اما نیروی دیگری در انسان هست که قادر است فراورده‌های گوش را مورد رسیدگی قرار دهد، روی آنها حساب کند، خوبی و بدی و صحت و سقم و درستی و نادرستی هر یک از آنها را به دست آورد. آن قوه و نیرو، باطن و نامحسوس است نه ظاهر و محسوس؛ کاری هم که صورت می‌دهد از نوع کارهای محسوس نیست.

آری، انسان با قشر و پوسته و قسمت محسوس و ظاهر جهان وجود خود، با قشر و پوستهٔ محسوس جهان بزرگ ارتباط پیدا می‌کند، و با قسمت هسته و مغز نـامحسوس جهان وجود خود، با باطن و هسته و مغز و جنبه‌های نامحسوس جهان بزرگ ارتباط پیدا

۱. آل‌عمران / ۱۹۰ و ۱۹۱.
۲. زمر / ۱۷ و ۱۸.

می‌کند.

شخصی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام سؤال کرد: هَلْ رَأَیْتَ رَبَّکَ؟ آیا خدای خود را دیده‌ای؟ فرمود: لَمْ اَعْبُدُ رَبّاً لَمْ اَرَهُ من خدایی را که ندیده‌ام بندگی نکرده‌ام. بعد فرمود: لَمْ تَرَهُ الْعُیونُ بِمُشاهَدَةِ الْعِیانِ وَ لٰکِنْ رَأَتْهُ الْقُلوبُ بِحَقائِقِ الْایمانِ[1] بلی خدا دیده می‌شود اما نه با چشم. چشم ابزار این کار نیست و برای این کار آفریده نشده است، او را دل روشن به نور ایمان می‌بیند. دیدهٔ دل است که می‌تواند او را شهود کند.

دیــدن روی تــو را دیـدهٔ جـان‌بین بـاید　　　این کجا مرتبهٔ چشم جهان‌بین من است

□

جســمْ ظــاهر، روحْ مـخفی آمـده است　　　جسمْ همچون آستینْ جان همچو دست
بــــاز عـــقل از روح مـــخفی‌تر بــود　　　حس بـــه ســـوی روح زوتــر ره بــرد
روح وحـــی از عـــقل پــنهان‌تر بــود　　　زانکه او غـیب است و او زان سـر بـود
آن حسی که حق بدان حس مظهر است　　　نیست حسّ ایـن جـهان آن دیگـر است

محدودیت حواس

انسان در ناحیهٔ بدن و ساختمان جسمی خود بسیار محدود است؛ در تحت یک شرایط معین فقط می‌تواند باقی بماند؛ در حد معینی از حرارت و حد معینی از فشار هوا و با میزان معینی از مواد غذایی و در اندازهٔ معینی از زمان و قدر معینی از مکان می‌تواند به حیات و زندگی خود ادامه دهد؛ ولی در قسمت باطن و روح خود، این قیود و حدود را ندارد؛ این شروط و اندازه‌ها برایش نیست. و اگر انسان در ناحیهٔ روح خود متقدّر و متعیّن به ایـن حدود و اشکال و قالبها بود، نمی‌توانست کلی و مرسَل و نامحدود را ـ یعنی همین قواعد کلی که در علوم طبیعی و ریاضی هست ـ درک کند و به آنها نائل شود. چون در قسمت جسمْ محدود و متعیّن و متقدّر است، هر چیزی را که به واسطهٔ آلات جسمانی یعنی به واسطهٔ یکی از حواس خود ادراک می‌کند، محدود و متعیّن است. چاره‌ای از این ادراک محدود نیست؛ همین محدود راه عبور نامحدود است. بشر از محدود بـه نـامحدود و از جزئی به کلی و از نسبی به مطلق سیر می‌کند. ممکن نیست که انسان بتواند نامحدود را با یکی از حواس جسمانی خود احساس کند، اما می‌تواند نـامحدود را تـعقل کـند. انسـان

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۰۵؛ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۷۸.

می‌تواند با دیدهٔ بصیرت و با چشم غیرجسمانی، نامحدود را شهود کند، ولی ممکن نیست که نامحدود در محدود و نامتعیّن در متعیّن جا بگیرد. مولوی می‌گوید:

چشم حس همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همهٔ آن دسترس

این بیت را در ضمن مَثَلی عالی برای همین موضوع ـ یعنی برای موضوع محدود بودن ادراک حسی انسان ـ آورده و آن اینکه فیلی از هندوستان به جایی که اسم فیل را شنیده بودند ولی خود فیل را ندیده بودند آوردند و آن را در تاریکی قرار دادند. مردم می‌رفتند در تاریکی آن حیوان را با دست خود لمس می‌کردند و بعد بیرون می‌آمدند و درباره‌اش قضاوت می‌کردند. یکی دستش به خرطوم فیل رسید، وقتی بیرون آمد از او پرسیدند فیل چه شکلی داشت، گفت به شکل ناودان بود؛ دیگری دستش به گوش فیل خورده بود و در جواب کسانی که پرسیدند فیل چه شکلی داشت، گفت به شکل بادبزن بود؛ سومی که دستش به پای فیل خورده بود گفت فیل به شکل عمود است؛ چهارمی که پشت فیل را لمس کرده بود گفت فیل به شکل تخت است:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود — عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی — اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود — اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد — گفت او چون ناودانستش نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید — آن بر او چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود — گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست — گفت خود آن پیل چون تختی بُدست
همچنین هر یک به جزئی چون رسید — فهم آن می‌کرد هر جا می‌تنید
از نظرگه گفتشان بُد مختلف — آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بُدی — اختلاف از گفتشان بیرون شدی

آنگاه از همهٔ اینها این طور نتیجه می‌گیرد:

چشم حس همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همهٔ آن دسترس
جسم دریا دیگر است و کف دگر
کف بهل وز دیده در دریا نگر

قرآن و فصل بهار

قرآن کریم در یکی از مواردی که به این درس آموزنده اشاره می‌کند می‌فرماید:

وَ تَرَى الْاَرْضَ هامِدَةً فَإِذا اَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ اَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهيجٍ. ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِى الْمَوْتىٰ وَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَديرٌ[۱].

زمین را می‌بینی جامد و افسرده و بی‌روح و بی‌جنبش، اما همین‌که آب باران بر آن می‌پاشیم به جنبش و حرکت درمی‌آید و فزونی می‌گیرد و انواع گیاههای بهجت‌افزا می‌رویاند. این از آن جهت است که خدا حق مطلق است و نظام زنده کردن مرده‌ها در قبضهٔ قدرت اوست، و اوست که بر هر چیزی تواناست، قادر مطلق و توانای مطلق است.

در همهٔ عالم وجود ـ چه در موجودات جاندار و چه در موجودات بی‌جان ـ یک نظم و حساب و تألیف و هماهنگی بین موجودات هست که تمام عالم به منزلهٔ یک پیکر دیده می‌شود. بین اجزا و اعضای این پیکر ارتباط و اتصال و هماهنگی است و نمودار می‌سازد که یک مشیّت و یک تدبیر کلی در همهٔ عالم هست که به عالَمْ وحدت و هماهنگی می‌دهد؛ می‌نمایاند که اجزای این عالم به خود واگذاشته نیست که هر جزئی و هر ذره‌ای بدون آنکه هدفی در ضمن این مجموعه و وظیفه‌ای در داخل این دستگاه داشته باشد کاری انجام دهد؛ بلکه به عکس، وضع عالم و جهان دلالت دارد که هر ذره‌ای و هر جزئی مانند یک پیچ یا مهره یا چرخ یا میله یا لوله‌ای است که در یک کارخانه گذاشته شده که در عین اینکه یک کاری به تنهایی انجام می‌دهد، کار او با کار سایر اجزای این کارخانه مربوط و وابسته است، و به تعبیری که در قرآن مجید آمده همهٔ موجودات عالم با همهٔ قوا و نیروهایی که دارند «مسخّر» یک مشیت و یک اراده می‌باشند. این همان راهی است که معمولاً از راه نظم و انتظامی که در کار عالم هست به وجود ناظم و نظم‌دهنده اعتراف می‌کنند؛ انسان از این راه خداوند را در جلوهٔ نظم و صنع و اتقان می‌بیند.

ولی در خصوص مورد جانداران یک درس دیگری علاوه هست و آن اینکه خداوند

---

۱. حج / ۵ و ۶.

به موجودات مرده حیات می‌بخشد؛ یعنی علاوه بر نظم و انتظام بین اجزای مادی وجود این موجود، یک حقیقت و کمالی را که فاقد است به او می‌بخشد. ذرات مردهٔ عالم را به هر صورت و هر شکل که نظم و ترتیب بدهیم، نظم و ترتیب قادر نیست که حقیقتی را که موجود نیست موجود کند؛ اما در مورد جانداران تنها نظم و تشکل نیست، بلکه حقیقتی که وجود ندارد افاضه می‌شود. در مادهٔ مرده زندگی نیست، زندگی پیدا می‌شود؛ شعور و ادراک نیست، شعور و ادراک پیدا می‌شود؛ ذوق و عشق و شور نیست، ذوق و عشق و شور پیدا می‌شود؛ عقل و هوش نیست، عقل و هوش پیدا می‌شود؛ احساس و ادراک و لذت نیست، همهٔ اینها پیدا می‌شود. این است که ما خدا را در موجودات زنده در لباس بخشندگی و فیاضیت و تکمیل و افاضهٔ وجود و کمال، در لباس قبض و بسط، احیاء و اماته می‌بینیم؛ می‌بخشد و می‌گیرد، موجود می‌کند و معدوم می‌سازد.

آیاتی که در این زمینه است دو سه دسته است: یک دسته آیاتی است که موضوع زنده شدن زمین را برای دلالت و راهنمایی توحید ذکر کرده؛ دستهٔ دیگر آیاتی است که به عنوان نمونه‌ای از قیامت ذکر کرده است؛ دستهٔ سوم آیاتی است که برای هر دو موضوع آورده. ان‌شاءالله به تفصیل اینها را عرض خواهم کرد.

قرآن و مسئله تفکر*

اصل تفکر

یکی از اصول تعلیمات قرآن کریم دعوت به فکر کردن و تدبر کردن است؛ تفکر در مخلوقات خدا برای پی‌بردن به رازها و اسرار آفرینش، تفکر در احوال و اعمال خود برای وظیفه درست انجام دادن، تفکر در تاریخ و زندگیهای مردمی که گذشته‌اند برای شناختن و پی بردن به سنن و قوانینی که خداوند برای زندگانی جماعات بشری قرار داده.

تفکر اگر سطحی و پراکنده باشد کار آسانی است اما فایده و اثر و نتیجه‌ای بر آن مترتب نیست، ولی اگر علمی و مبنی بر مطالعات دقیق و آزمایشها و حساب‌گری‌ها باشد و یا لااقل انسان بخواهد آثار فکری مردان فکر و اندیشه را به دقت کامل مطالعه کند، کار مشکلی است ولی در عوض بسیار مفید است و سرمایهٔ بزرگ و ذخیرهٔ هنگفتی برای روح بشر به شمار می‌رود.

دین اسلام رکن اساسی و پایهٔ اصلی خود را توحید قرار داده است. توحید بالاترین و عظیم‌ترین اندیشه‌ای است که به دماغ بشر رسیده، بسیار دقت و نازک کاری می‌خواهد، و از طرفی در اصول این دین و بالاخص در اصل اصول آن یعنی توحید، تقلید محکوم شده و تحقیق لازم شمرده شده. ناچار باید این دین، تفکر و تدبر و تحقیق و جست‌وجو را

* این سخنرانی در ۱۹ رمضان ۱۳۷۸ هجری قمری مطابق ۸ فروردین ۱۳۳۸ هجری شمسی ایراد شده است.

فرض بشمارد و قسمت مهمی از آیات خود را به این موضوع اختصاص بدهد و همین کار را کرده است.

قرآن کریم موضوع تفکر را مطلق و مبهم نگذاشته، علی‌الاجمال نگفته بروید فکر کنید در هر موضوعی که بود بود و در اطراف هر چیزی که بود بود. موضوعات را به طور کلی به دست می‌دهد. مثلاً در آیهٔ ۱۶۴ از سورهٔ بقره موضوعاتی برای مطالعه معین می‌کند و به مردم می‌گوید بروید کمر همت ببندید و در این موضوعات تحقیق و مطالعه کنید: اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ در اطراف آسمانها، در اطراف زمین، در اطراف گردش شب و روز مطالعه کنید، نظام کواکب و ستارگان را به دست بیاورید، زمین و طبقات زمین و آثار زمین و عاملی که سبب می‌شود در هر ۲۴ ساعت وضع زمین نسبت به خورشید یک تغییر کلی بکند و شب و روز پیدا شود بشناسید، در اطراف اینها مطالعه و تحقیق کنید، علم ستاره‌شناسی و هیئت به وجود بیاورید، به علم زمین‌شناسی آگاه شوید. وَ الْفُلْکِ الَّتی تَجْری فِی الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النّاسَ این کشتیها که بر روی آب دریا حرکت می‌کنند و بشر از این راه منفعتهایی می‌برد، مسافتهایی طی می‌کند، بر علم و معرفت خود می‌افزاید، استفادهٔ تجارت می‌برد، از این استعدادی که به او دادیم استفاده می‌کند، دریا و کشتی و غرق نشدن کشتی و منافعی که بشر از راه کشتیرانی می‌برد، همه روی اندازه و حساب و قانون و نظمی است که انسان فقط از نزدیک و از روی مطالعه و تحقیق می‌تواند به آنها آشنا شود. وَ ما أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَاَحْیا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها این آب بارانی که از بالا به پایین می‌ریزد و خداوند به این وسیله زمین مرده را زنده می‌کند، هزارها راز و رمز در این کار نهفته است که فقط افراد متفکر و مطالعه کن و محقق که نیروی فکر خود را صرف این کار می‌کنند از این رمزها و رازها مطلع می‌شوند، جوّ و کائنات جوّی را می‌شناسند، خواص باران را در می‌یابند، گیاهها را می‌شناسند. وَ تَصْریفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَالْاَرْضِ وزش و گردش بادها، ابرهایی که میان آسمان و زمین مسخّرند و در حرکت، در همهٔ اینها آیتها و نشانه‌ها از حکمت و صنع باری تعالی است، اما برای کسانی که تعقل و تدبر و تحقیق کنند و خلقت را بشناسند.

اگر کسی که شما خود او را ندیده‌اید کتابی تألیف کند و بعد نامه‌ای برای شما بنویسد و در آن نامه یادآوری کند که اگر می‌خواهید مرا کاملاً بشناسید کتاب مرا مطالعه کنید و مخصوصاً فصلهایی از آن کتاب را در آن نامه معین کند و بگوید آن فصلها را کاملاً مطالعه

کنید، واضح است که باید فصول آن کتاب را از روی تحقیق و دقت کامل با رجوع به معلم و استاد، با رجوع به کتاب لغت، با یاد گرفتن حروف و الفبایی که آن کتاب با آن حروف و الفبا نوشته شده، با یاد گرفتن زبان آن کتاب، آن کتاب را بخوانیم و مؤلف را که ندیده‌ایم از این راه بشناسیم. بدیهی است که به صرف نگاه کردن به پشت کتاب و جلد کتاب نمی‌توان مؤلف را شناخت.

مطالعهٔ سطحی عوالم وجود که مقرون به تحقیق و مطالعهٔ دقیق علمی نباشد که علمای هر فن (علمای هیئت و ستاره‌شناسی، علمای زمین‌شناسی، علمای زیست‌شناسی، علمای معرفة‌النفس، متخصصین مطالعهٔ کائنات جوّ) به دست آورده‌اند، مطالعهٔ سطحی که مقرون به تحقیق و دقت نباشد مثل مطالعه کردن پشت جلد کتاب است، کافی نیست، انسان چیز درستی نمی‌فهمد، بر خلاف مطالعات علمی و تحقیقی. اساساً تفکر، تجزیه و تحلیل معلوماتی است که انسان در ذهن خود اندوخته است. تفکر، سیر در فراورده‌هایی است که برای ذهن ابتدا پیدا می‌شود، مانند عمل شناوری است که انسان در آب از این طرف به آن طرف انجام می‌دهد. پس باید معلوماتی باشد تا انسان قادر به تفکر شود، باید آبی باشد که انسان بتواند در آن شناوری کند.

آن کس که یک بوتهٔ گل را کاملاً می‌شناسد، از وضع ریشه و ساق و برگ گل و از کیفیت تغذی و تنفس و رشد و نموّ و تولید مثل او مطلع است، می‌تواند در آن بیندیشد و به قدرت و علم و حکمت و تدبیر و تقدیری که در آن گل به کار رفته پی‌ببرد. اما آن کس که از گل فقط حجمی و شکلی می‌بیند، از راز درون آن آگاه نیست، قادر به تفکر در این گل از لحاظ ارتباطش با تقدیر و تدبیری که بر جهان حکمفرماست نمی‌باشد.

مایهٔ تفکر علم است. می‌گویند امر به شیء امر به مقدمهٔ آن نیز هست. چون تفکر بدون علم و معلومات میسر نیست، پس امر به تفکر امر به سرمایهٔ تفکر یعنی کسب معلومات صحیح دربارهٔ مخلوقات هم هست. منظور این است که قرآن کریم نه تنها مردم را به تفکر تشویق کرده، بلکه موضوعات تفکر را در این آیه و آیات زیاد دیگر معین کرده.

انحراف مسلمین از مسیر تفکر اسلامی

ولی معالاسف در تاریخ اسلام جریاناتی پیش آمد که مسلمین درست بر خلاف جهتی که کتاب مقدس آسمانی آنها سوق داده حرکت کردند. البته عدهٔ قلیلی که به روح تعلیمات قرآنی آشنا بودند دانستند که در چه موضوعاتی فکر کنند و فکر کردند و همانها هستند که

امروز از مفاخر مسلمین، بلکه از مفاخر بشریت به شمار می‌روند. ولی اکثریت از طریقهٔ قرآن کریم منحرف شدند و در اطراف موضوعاتی به بحث و جدل پرداختند که نه تنها تشویقی در قرآن کریم نسبت به آنها نشده، بلکه جداً نهی شده، زیرا لغو است، بی‌فایده است، بی اثر و بی ثمر است. مؤمن به قرآن باید از هر کاری که لغو و بی‌ثمر و بی‌فایده است دوری کند (وَ الَّذینَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضونَ)[1] هر چند به صورت یک بحث علمی یا به صورت یک بحث دینی باشد.

مجادلات کلامی

اگر کسی کتب متکلمین و موضوعات بحث و جدل آنها را ـ که قرنها افکار را به خود مشغول ساخته، ثروتها و مکنتها در آن راه صرف شده، نیروهای مغزی به هدر رفته ـ مطالعه کند و آنها را بر قرآن عرضه بدارد و ببیند با موضوعاتی که قرآن مردم را به مطالعهٔ آنها و تحقیق در آنها تشویق کرده چه مناسبتی دارد، می‌بیند بکلی بی‌ارتباط است. در اطراف همان موضوعات بی‌پایه و لغو سالها افراد زیادی بحث و مجادله کردند، ولی موضوعاتی که قرآن کریم امر و تشویق به مطالعه و تحقیق در اطراف آنها کرده همچنان به حال خود باقی ماند تا آنکه مردم دیگری تشویق شدند و این وظیفه را به عهده گرفتند و در دنیا سربلند شدند، و ما اکنون با کمال سرافکندگی درسهای تشویقی کتاب آسمانی خود را باید از آنها بیاموزیم.

قبلاً گفتم انسان هر اندازه که در آفرینش موجودات این عالم دقیق می‌شود یک نظم و یک تألیف و یک هماهنگی بین اجزای عالم می‌بیند؛ این طور می‌فهمد که در عین اینکه هر موجودی و هر ذره‌ای قوه‌ای و نیرویی و حرکتی دارد، به خود واگذاشته نیست، یک ارتباط و اتصال و پیوستگی میان همهٔ اجزاء هست و هر جزئی هدفی در ضمن این مجموعه و وظیفه‌ای در داخل این دستگاه دارد. از این نظر، تمام عالم حکم یک واحد را دارد.

یگانگی مسئلهٔ وجود و وحدت صانع در قرآن

این نکته را هم بگویم: در قرآن کریم دلیل وجود خدا و دلیل وحدت خدا یکی است، همان

---

۱. مؤمنون / ۳.

چیزی که دلیل بر وجود خداست همان چیز عیناً دلیل بر وحدت ذات احدیت است. فلاسفه معمولاً بحث اثبات واجب‌الوجود و بحث توحید واجب‌الوجود را جدا ذکر می‌کنند و همچنین متکلمین اسلامی که از فلاسفه پیروی کرده‌اند. ولی در قرآن این طور نیست؛ یعنی این طور نیست که در یک جا دلیل بیاورد که خالق و واجب‌الوجود و ذاتی که او قائم به خود است و قائم به غیر نیست وجود دارد، و در جای دیگر دلیل دیگر بیاورد که خالق و واجب‌الوجود و آن ذاتی که قائم به خود است یکی است نه بیشتر، و این نکتهٔ عجیبی است از قرآن کریم. در منطق قرآن ذات احدیت به طوری معرفی شده که فرض تعدد و ثانی از برای او نمی‌شود کرد و این مطلب در ضمن آیات قرآن به طور اشاره آمده، ولی امیرالمؤمنین علیه‌السلام در **نهج‌البلاغه** این مطلب را کاملاً بیان فرموده و این یکی از معارف بزرگ قرآن است که به طور وضوح اعجاز این کتاب به شمار می‌رود. بیان کنندهٔ این اعجاز هم علی علیه‌السلام است. بیان این اعجاز هم اعجاز دیگری است.

در حدیث است که از امیرالمؤمنین پرسیدند: هَلْ عِنْدَکُمْ شَیْءٌ مِنَ الْوَحْیِ آیا در نزد شما چیزی از وحی هست، یعنی آیا بر شما وحی فرود می‌آید؟ فرمود:

> **لا، وَ الَّذی فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ اِلّا أنْ یُعْطِیَ اللهُ عَبْداً فَهْماً فی کِتابِهِ.**
>
> فرمود: نه، قسم به آن خدا که دانه را شکافت و جانداران را آفرید مگر اینکه خداوند به بندهٔ خود تفضل کند و به او فهم قرآن را بدهد.

علی در این جمله می‌خواهد بفرماید معارف عجیبی که از وجود مقدسش رسیده، در اثر فهم و پی بردن به مقاصد و معانی قرآن بوده است.

گفتم نظامی که در خلقت و آفرینش است هماهنگی و ارتباطی بین موجودات نشان می‌دهد و اجزای عالم مجموعاً یک واحدی را به وجود آورده‌اند. بین اجزای هر مجموعه‌ای ممکن است ارتباط و وحدت و هماهنگی باشد و ممکن است نباشد. با یک مثال این مطلب را توضیح می‌دهم:

گلهٔ گوسفند یک مجموعه‌ای است که بین اجزای این مجموعه اتصال و هماهنگی نیست؛ هر کدام از گوسفندها مستقلاً برای خود راه می‌رود، برای خود علف می‌خورد، برای خود می‌خوابد و مجموعاً ساختمان واحدی را تشکیل نمی‌دهند، آن اندازه هماهنگی بین آنها وجود دارد که چوپان آنها را حرکت می‌دهد.

ولی هر یک از آن گوسفندها ساختمان بدنش از میلیونها و میلیاردها سلول زنده ساخته شده. یک عده سلولها نسج پوست بدن او را تشکیل می‌دهند و این وظیفه را به عهده دارند که محفظه‌ای برای سایر اجزاء بسازند، یک عدهٔ دیگر ساختمان عضله‌اش را، یک عدهٔ دیگر ساختمان قلبش را، یک عدهٔ دیگر ساختمان چشم او را و همین طور همهٔ اینها در عین اینکه کارهای متفرق و متعددی انجام می‌دهند و در مرتبهٔ وجود خود هر کدام وظیفه و هدفی دارند و هیچ دسته‌ای از وجود دستهٔ دیگر آگاه نیست (سلول خون نمی‌داند سلول گوشت هم هست، سلول گوشت نمی‌داند سلول عصب هم هست، سلول پوست هم هست)، هیچ‌کدام نمی‌دانند که در تسخیر و استخدام یک مجموعه‌ای هستند که یک واحد گوسفند است و آن واحد خودش روحی دارد و حیاتی دارد، هدف و مقصدی دارد کلی‌تر و عالیتر، هدفهای هر یک دسته از این سلولها جزئی است و مقدمه‌ای است و وسیله‌ای است برای یک هدف کلی‌تر و عمومی‌تر.

□

به مناسبت امشب که شب نوزدهم ماه مبارک رمضان است و شب ضربت خوردن مولای متقیان علی‌علیه‌السلام است تتمهٔ سخن خود را به حالات آن حضرت اختصاص می‌دهم.

رسول اکرم به قاتل امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام لقب «اَشْقَی الْآخِرین» داده بود. رسول خدا سخن به گزاف نمی‌گفت. برای آن این لقب را داده بود که با شهادت علی‌علیه‌السلام لطمهٔ بزرگی به عالم اسلام وارد شد که غیر قابل جبران بود. اشخاص بزرگ همه وقت وجودشان مفید است، ولی گاهی از نظر اجتماعی در یک موقع خاصی قرار می‌گیرند که وجود آنها در آن موقع خیلی حساسیت پیدا می‌کند.

یک شخصیت اجتماعی گاهی در یک موقعیت قرار می‌گیرد که سرنوشت یک ملت عظیم را در دست می‌گیرد و لحضات خاصی پیش می‌آید که اگر در آن لحضات از بین برود، از بین رفتنش از بین رفتن فرد نیست، از بین رفتن حق است، از بین رفتن یک رژیم و یک مسلک است.

علی‌علیه‌السلام در زمان حیاتش فرمود: تا من هستم مردم در دو صف حج می‌کنند[1]. ولی

---

۱. البته مقصود تنها دو امیرالحاج داشتن نیست؛ یعنی در دو صف زندگی می‌کنند، در دو راه، دو طریق و دو مسلک حرکت می‌کنند. آن وقت مردم مجموعاً دو حزب بودند: یکی حزب و جمعیتی که معاویه

←

همین‌که من رفتم همه در یک صف حج می‌کنند (یَحُجّونَ صَفّاً واحِداً)، کار یکسره می‌شود. همان طور هم شد و کار بعد از علی‌علیه‌السلام یکسره شد.

این است که فاجعهٔ شهادت علی، قطع نظر از مقام قدس و قربی که علی در نزد خدا دارد، زیان بزرگی برای ملت مسلمان بود که اثرش برای همیشه در تاریخ باقی ماند.

عبدالرحمن بن ملجم خودش از خوارج بود، از کسانی بود که هم علی‌علیه‌السلام را تکفیر می‌کردند هم معاویه را. خوارج می‌خواستند این دو نفر را با عمرو عاص از بین ببرند. سه نفر در مکه با هم پیمان بستند که علی و معاویه و عمرو عاص را در یک شب ترور کنند. یکی از آن سه نفر عبدالرحمن بن ملجم مرادی بود. کسی که مأمور عمرو عاص بود در مسجد به سراغش رفت ولی در آن شب خود عمرو عاص نیامد و شخص دیگری به نام خارجه که ظاهراً قاضی مصر بود از عمرو نیابت کرد و به نماز ایستاد و نشناخته کشته شد. کسی هم که مأمور کشتن معاویه بود ضربت خود را زد ولی آن ضربت کاری واقع نشد که او را بکشد و تنها عبدالرحمن بن ملجم بود که به مقصد خودش رسید.

با این مقدمه، نتیجهٔ طبیعی از میان رفتن علی‌علیه‌السلام روی کار آمدن خطرناک‌ترین حزبی بود که تاریخ اسلام به خود دیده است. در آن وضع و موقع حساس، رفتن علی‌علیه‌السلام رفتن شخص نبود، همان‌طوری که مبارزهٔ او و هم با مخالفینش مبارزهٔ شخصی نبود که با پیروز شدن یک طرف فردی جای فردی را بگیرد، جنگ عقیده و مرام بود، جنگ مسلک و روش بود، مبارزهٔ طرز حکومتی که با طریقهٔ انبیا و اولیا وفق می‌داد با طرز حکومت فراعنه و جبابره بود، مبارزهٔ توحید با شرک و عدل با جور بود. لهذا با مدفون شدن علی(سلام الله علیه) بسیار چیزها مدفون شد.

← تشکیل داده بود و اهل دنیا را دور خود جمع کرده بود، و یکی هم حزب و جمعیتی که دور علی‌علیه‌السلام بودند و طرفدار واقعی قرآن و اسلام و قوانین اسلام و عدالت اجتماعی اسلام بودند.

استدلال قرآن به مسئله حیات بر توحید*

بهار و رستاخیز

سنت عجیب زنده کردن و میراندن از موضوعاتی است که همواره بشر را در مقابل خود به تفکر و تحقیق واداشته است. در قرآن مجید این موضوع به عنوان یک آیت عظیم الهی یاد شده. در قسمتی از آیات، این سنت جاریه به عنوان آیت ذات مقدس احدیّت یاد شده، مثل آیهٔ ۱۶۴ سورهٔ بقره که در دو جلسهٔ پیش دربارهاش بحث شد، و در بعضی از آیات این موضوع به عنوان نمونهٔ تبدیل نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر و به عنوان رستاخیز کوچکی که می‌تواند نمونهٔ قیامت کبری باشد ذکر شده، مثل آنکه در سورهٔ مبارکهٔ فاطر می‌فرماید:

وَ اللهُ الَّذی أَرْسَلَ الرِّیاحَ فَتُثیرُ سَحاباً فَسُقْناهُ اِلیٰ بَلَدٍ مَیِّتٍ فَأَحْیَیْنا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها کَذٰلِکَ النُّشورُ[1]

آن خدایی که بادها را فرستاد تا برانگیزد ابر را ؛ پس راندیم آن را به سوی سرزمین خشک و مرده؛ پس زنده کردیم بدان آن زمین را پس از آنکه مرده بود. اینچنین است رستاخیز بزرگ.

---

* این سخنرانی در ۲۰ رمضان ۱۳۷۸ هجری قمری مطابق ۹ فروردین ۱۳۳۸ هجری شمسی ایراد شده است.

۱. فاطر / ۹.

یا در سورهٔ ق می‌فرماید:

وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَکاً فَأنْبَتْنا بِهِ جَنّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصید. وَ النَّخْلَ باسِقاتٍ لَها طَلْعٌ نَضیدٌ. رِزْقاً لِلْعِبادِ وَ أحْیَیْنا بِهِ بَلْدَةً مَیْتاً کَذٰلِکَ الْخُروجُ[1].

و فرو فرستادیم از آسمان آبی با برکت را. پس به سبب آن رویانیدیم بوستانها و دانه‌های کشت درو شونده را و نیز درختان بلند خرما را که دارای بر و ثمره‌ای است درهم رسته و مرتب و برای روزی بندگان. و نیز به آن باران، بیابان خشک بی‌گیاه را زنده کردیم. همچنین است زنده شدن و از قبر بیرون آمدن.

در بعضی از آیات به هر دو موضوع اشاره شده، مثل آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ مبارکهٔ حج:

وَ تَرَی الْاَرْضَ هامِدَةً فَاِذا اَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ اَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهیجٍ. ذٰلِکَ بِاَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ اَنَّهُ یُحْیِی الْمَوْتیٰ وَ اَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ.

زمین را می‌بینی جامد و افسرده و بی‌روح و بی‌جنبش، اما همین‌که آب باران بر آن می‌پاشیم به جنبش و حرکت درمی‌آید و فزونی می‌گیرد و انواع گیاههای بهجت‌افزا می‌رویاند. این از آن جهت است که خدا حق مطلق است و نظام زنده‌کردن مرده‌ها در قبضهٔ قدرت اوست، و اوست که بر هر چیزی تواناست، قادر مطلق و توانای مطلق است.

و بعضی آیات دیگر.

اساساً در قرآن عنایتی است که خداوند را به صفت محیی و ممیت (دهندهٔ حیات و گیرندهٔ آن) معرفی کند و حیات دادن را صفت خاص خدا قرار دهد. در این زمینه آیات زیادی هست که لزومی ندارد ذکر شود؛ آنچه لازم است این است که به منطق قرآن در این باب آشنا بشویم.

---

۱. ق / ۹ـ۱۱.

نکته‌ای که ما باید توجه داشته باشیم این است که آنچه آیت توحید و نشانۀ قدرت ازلی الهی گفته شده همین سنت جاریۀ احیاء و اماته و میراندن و بردن و آوردنی است که معمولاً می‌بینیم؛ یعنی همین چیزی که در جلو چشم همگی است و عادت کرده آن را می‌بینیم، یک جلوه‌ای است از جلوات ملکوت الهی.

بسیاری از مسائل مربوط به حیات و زندگی هنوز برای بشر مجهول است و به صورت معماست. همین بشری که از طرفی در دل ذره راه یافته و از طرف دیگر آهنگ مسافرت به فضا دارد و ممکن است روزی ستارگان و ماه و خورشید را عملاً مسخّر کند (الآن هم مسخّرند ولی ممکن است روزی برسد که بشر از نزدیک مانند زمین از آنها بهره‌برداریها کند)، همین بشر در مقابل اسرار غامض و پیچیدۀ یک ذرۀ حیاتی درمانده است.

یکی از دانشمندان جدید می‌گوید: می‌دانید آن چیست که از خلقت زمین و سیارات، و حتی از همۀ کون و مکان، بالاتر و مهمتر است؟ آن ذرۀ بسیار کوچکی است که مادۀ حیاتی را تشکیل می‌دهد به نام «پروتوپلاسم» یا جرثومۀ حیاتی. آنگاه شرحی در اطراف وضع عجیب و بغرنج و پیچیدۀ این ذرۀ ذره‌بینی و فعالیتهای عجیب‌ترش می‌دهد.

در عین اینکه بسیاری از مسائل مربوط به حیات و زندگی لاینحل است، یک درس نسبتاً ساده و بسیار مفیدی است که ما از این درس می‌توانیم استفاده کنیم.

حیات، واقعیتی است برتر از ماده

ما این مقدار را می‌توانیم بفهمیم که حیات و زندگی یک نوری است که از افق عالیتر و بالاتری بر مادۀ تاریک ظلمانی می‌تابد. ماده در ذات خود فاقد حیات است، مرده است؛ در یک شرایط معینی مستعد می‌شود که یک روشنایی که افقش بالاتر و عالیتر از افق جسم و ماده و خواص ماده است در آن پیدا شود و آن را تحت تأثیر و تصرف و قوانین مخصوص خود درآورد و بر آن غالب و قاهر گردد. برای کسانی که فکر خود را محدود و محصور نکرده‌اند به ماده و جسم، دلیل واضحی است که افق عالیتر و بالاتری هم هست که تجلیاتی بر این مادۀ بیجان می‌کند و تجلّی خود را پس می‌گیرد، بسط می‌کند و قبض، احیا می‌کند و اماته.

البته از نقطه‌نظر توحید و خداشناسی، ماده و حیات با هم فرق نمی‌کنند، هردو مخلوق خدا هستند، هردو به دست قدرت حق آفریده شده‌اند و قائم به ذات حق هستند؛

ولی از نظر کسانی که فکر خود را محدود و محصور ساخته‌اند و شعاع دیدشان از دیوار اجسام و خواص اجسام بالاتر نمی‌رود، لازم است درک کنند که عالم وجود منحصر به جسم و خواص جسم نیست؛ افقی بالاتر از جسم و اجسام هم هست که اثرش به اجسام می‌رسد؛ عالم وجود منحصر به این قشر جسم نیست؛ عوالمی در باطن این عالم هست که محیط به این عالم است و پیدایش حیات جلوه‌ای است از آن جهان که اگر احیاناً ماده در شرایطی صیقل بخورد، نوری از آن جهان به آینهٔ صیقل‌خوردهٔ ماده، یعنی ماده‌هایی که مستعد جاندار شدن شده‌اند، می‌تابد. شما در پیکرهٔ مردهٔ ماده، روشنی حیات می‌بینید، در میان جوهر سیال و متحرک ماده که می‌میرد و زنده می‌شود یک رشتهٔ ثابتی از حیات می‌بینید؛ پس اگر چیزی که در ذات خود مرده است هست، چیزی هم که در ذات خود زنده است وجود دارد؛ اگر چیزی که در ذات خود متغیر و ناپایدار است هست، چیزی هم که در ذات خود ثابت و باقی است هست؛ اگر چیزی که در ذات خود بی‌نقش و بی‌صورت است هست، چیزی هم که عین نقش و صورت و فعلیت است وجود است.

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر او تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان — چون ستارهٔ چرخ بر آب روان
آب مبدل شد در این جو چند بار — عکس ماه و عکس اختر برقرار
قرنها بگذشت و این قرن نوی است — ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

آیا حیات خاصیت ماده است؟

البته ممکن است کسی خیال کند که حیات و زندگی جزء خاصیتهای ماده است و کمال زائد بر کمال ماده نیست.

جواب این مطلب نیازمند بحث علمی عمیقی است. آنچه که عجالتاً مناسب است گفته شود این است که ما این مقدار می‌توانیم درک کنیم که هیچ عنصر مادی به تنهایی دارای حیات و زندگی نیست و خاصیت حیاتی و زندگی ندارد. وقتی که دو عنصر یا بیشتر با هم ترکیب می‌شوند حد اکثر این است که هر عنصری از آنچه خود دارد به دیگران هم می‌دهد، اما چیزی را که خود ندارد نمی‌تواند به دیگری بدهد. در نتیجهٔ فعل و انفعال چند عنصر در یکدیگر حد اکثر این است که همگی دارای یک خاصیت عمومی می‌شوند که خارج از خاصیت هر یک نیست، و به اصطلاح یک کیفیت متوسط پیدا می‌شود. همان‌طوری که دانشمندان ـ و بالاخص دانشمندان جدید ـ تحقیق کرده‌اند، حیات با

خواص عجیب خود هیچ‌گونه شباهتی با خواص ماده ندارد.

یکی از دانشمندان جدید می‌گوید:

> ماده جز بر طبق قوانین و نظامات خود عملی انجام نمی‌دهد. ماده از خود قوهٔ ابتکار ندارد، ولی حیات دارای قوهٔ ابتکار است و هر لحظه نـقشهای تازه و موجودات بدیع به عرصهٔ ظهور می‌آورد.

حیات و زندگی، حاکم و قاهر بر ماده است نه تابع و محکوم خاصیت ماده. باز به قول همان دانشمند:

> حیات و زندگی در اشکال متعدد خود ـ در شکل موجود تک سلولی و یا ماهیها و حشرات و پستانداران و مرغان هوا و انسان، در هر شکل و هیئتی باشد ـ بر عناصر طبیعت چیره می‌شود و آنها را وادار می‌کند از ترکیبات اصلی خود خارج شوند و به وضع و ترکیب جدیدی درآیند.

امروز دانشمندان عموماً گواهی می‌دهند بر اینکه جوهر حیات اگر از لحاظ قالب و حد، تابع ظرف ماده است، از بسیاری از جهات قاهر و غالب و حاکم بر ماده است؛ این طور نیست که صد درصد تابع ماده باشد و خاصیتی از خاصیتهای آن به شمار رود. حیات و زندگی از خود تجلیاتی دارد که ماده بکلی فاقد آنهاست. همین‌که زندگی پیدا شد انـواع جنبشها و حرکتها پیدا می‌شود که در سابق نبود؛ طراحـی و نـقشه‌کشـی پـیدا مـی‌شود، مهندسی پیدا می‌شود، زیبایی پیدا می‌شود، شعور و ادراک پیدا می‌شود، شوق و ذوق و عشق و حال پیدا می‌شود، نقشه و تدبیر پیدا می‌شود؛ چیزهایی پیدا می‌شود که در مادهٔ بی‌روح نمونهٔ آنها به هیچ نحو وجود ندارد. همهٔ عالم مرآت جمال و کمال بـاری‌تعالی است. همان مادهٔ بی‌روح هم به اندازهٔ حظّ وجودی خود آینه‌ای است از قدرت لایزال حق.

جهان مرآت حسن شاهد مـاست   فَشـاهِدْ وَجْـهَهُ فـی کُـلِّ مِـرْآت

ولی به همان درجه که حیات و زندگی از ماده کاملتر است، شهادت و حکایت حیات هم از خالق علیم حکیم بیشتر و رساتر از ماده است.

نظام و سنت موجود

نکته‌ای که باز باید متذکر شویم این است که همان طوری که می‌بینیم، در قرآن کریم به همین نظام ثابت و جاری حیات و ممات استدلال شده و همین نظام جاری به شهادت خوانده شده؛ نه اینکه مثلاً این نظام جاری و ثابت را به کنار بگذارد و بعد به موارد غریب و نادرالوقوع استدلال کند. همین نظام جاری، همین زنده شدن زمین در هر سال، همین پیدایش جنین از نطفه و متکامل شدن آن، همینها هر لحظه خلق جدیدی است؛ همینها امدادها و افاضاتی است که دم به دم و آناً فآناً از غیب می‌رسد. جای دوری نمی‌خواهد بروید؛ باید در حقیقت و کنه همین عمل دقیق شوید تا خداوند را در جلوهٔ خلاقیت مستمر و ایجاد همیشگی و تکمیل دائم ببینید. در سورهٔ مؤمنون می‌فرماید:

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طينٍ. ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فى قَرارٍ مَكينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللّهُ اَحْسَنُ الْخالِقينَ[1].

انسان را از شیره و خلاصه‌ای از گِل آفریدیم؛ سپس او را به صورت نطفه در جایگاه محکمی قرار دادیم؛ نطفه را به صورت خونِ بسته و آن را به صورت گوشتِ جویده و بریده شده درآوردیم؛ سپس آن را به شکل استخوان درآوردیم و استخوان را از گوشت پوشانیدیم؛ [بعد آن را آفرینش دیگری ساختیم.] بزرگ است خدایی که بهترین صورتگران است.

بنابراین در قرآن کریم همین نظام جاری به شهادت خوانده شده؛ همین نظام عادی و معمولی طبیعت، نظام خلق و ایجاد و تکوین است، نظامی است که اگر در آن تعمق کنیم ما را با افق بالاتری از افق ماده آشنا می‌کند؛ یعنی قرآن کریم خدا را از جنبهٔ مثبت معلومات بشری به ما می‌شناساند نه از جنبهٔ منفی آن. این مطلب را باید توضیح بدهم تا اهمیت تعلیمات قرآن در این قسمت کاملاً روشن شود.

---

۱. مؤمنون / ۱۲ـ۱۴.

جستجوی خدا در معلومات نه در مجهولات

بعضی افراد عادت دارند که خدا را در میان مجهولات خودشان جستجو کنند[۱]؛ یعنی به هر معمایی که رسیدند و نتوانستند آن را حل کنند آن را به ماوراء طبیعت ارجاع می‌کنند.

از بعضی اشخاص اگر بپرسید که چطور شد این نانی که تو می‌خوری به این صورت درآمد و نان شد، می‌گوید: آرد بود و در دکان نانوایی خمیر شد و در تنور پخته شد.

ـ چطور شد که آرد شد؟

ـ گندم بود و در آسیاب زیر سنگ آرد شد.

ـ گندم چطور به وجود آمد؟

ـ زارع آن را کاشت و او از زمین رویید و بعد زارع آن را درو کرد و خرمن کرد و کوبید و از کاه جدا کرد.

ـ چطور شد که رویید؟

ـ باران آمد و آفتاب تابید و سبز شد.

ـ چطور شد که باران آمد؟

ـ این را دیگر خدا آورد.

مثل این است که خداوند تا قبل از این مرحله در جریان نبود، در این مرحله وارد جریان شد.

این‌گونه تصور دربارهٔ خدا غلط و گمراه‌کننده بلکه کفر و الحاد است. در این گونه تصور، انسان خدا را شبیه و همپایهٔ یکی از مخلوقاتش قرار داده، او را علتی در عرض علتها و اسبابهای این جهان فرض کرده، و حال آنکه او فوق همهٔ علتها و اسبابها و سرچشمهٔ همهٔ علل و اسباب است.

در این گونه طرز تفکرها مثل این است که بین خدا و اسباب مادی تقسیم کار شده: نیمی را خدا و نیمی را غیر خدا انجام می‌دهد؛ قسمتی از کارها را اسباب مادی انجام می‌دهد و قسمتی را خدا؛ مثل این است که در سایر کارها خدا دخالت نداشته است و در آمدن باران و ابر که کار خداست، سبب دیگری مانند سایر اسباب دخیل نبوده؛ و اگر بگویی خیر، آمدن باران و حرکت ابر هم یک سببی مانند همین اسباب دارد، دیگر در نظر او جایی برای خدا باقی نمی‌ماند.

---

۱. رجوع شود به **مقالات فلسفی** از مؤلف، مقالهٔ «قرآن و مسئله‌ای از حیات».

خدا را تا آنجا که اسباب ظاهری طبیعت را می‌بیند ـ از پختن نان و آرد شدن گندم و افشاندن بذر و شخم‌زدن زمین و آمدن باران ـ دخالت نمی‌دهد، از آن نقطه به بعد چون اسباب ظاهری طبیعی را نمی‌بیند و نمی‌داند، خدا را دخالت می‌دهد؛ یعنی خداوند را در میان مجهولات خود جستجو می‌کند؛ مثل اینکه ماوراءالطبیعه انباری است که ما مجهولات خود را باید به آنجا ارجاع کنیم.

خدایی که در ردیف علل ماده و طبیعت قرار بگیرد خدای واقعی نیست. خدایی که قرآن معرفی می‌کند این طور نیست. طبق تعلیمات قرآن این طرز فکر در باب توحید، شرک است و کفر و الحاد. خدایی که قرآن معرفی می‌کند با همه چیز هست و در همه جا حاضر است؛ هیچ جا از او خالی نیست و نسبتش با همهٔ موجودات و علل و اسباب علی‌السّواء است؛ تمام سلسلهٔ منظم علل و اسباب قائم به ذات اوست.

آن روش، روش معمولی افرادی است کم‌عمق که خداوند را در میان مجهولات و مسائلی که علل ظاهری آنها را نمی‌دانند جستجو می‌کنند؛ ولی قرآن از طریق حیات و ممات و نظام متقن و موجودی که هست، از راه اینکه در این نظام موجود و متقنْ افق حیات بالاتر از افق ماده است، نوری است که بر پیکر بی‌روح ماده می‌تابد، کمالی است که بر او افاضه می‌شود، حقیقتی است که ماده صرفاً جنبهٔ قبول و پذیرش نسبت به او دارد نه جنبهٔ فاعلیت و دهش، از این راه دست ما را می‌گیرد و ما را به افق ملکوت و باطن جهان نزدیک می‌کند.

مطابق این بیان و این طرز فکر، حیات و زندگی در هر جا که پیدا شود، در هر ماده‌ای که پیدا شود، طبق هر شرایط و قانونی که پیدا شود، خواه ابتدائاً به طور خلق‌الساعه پیدا شود و خواه از طریق تدریج و تکامل، خواه زنده‌ای از زندهٔ دیگر مشتق شده باشد و یا شرایط حیات به طور دیگر فراهم شده باشد، خواه فراهم‌کنندهٔ شرایط حیات و زندگی، بشر باشد (اگر روزی بشر قادر شد که شرایط حیات را به طور تکمیل فراهم کند) و یا فراهم‌کنندهٔ شرایط مادهٔ حیاتی، بشر نباشد، پیشامدهای خاص باشد، در همهٔ این صور و احوال، حیات و زندگی فیض خدا و نور خداست؛ نوری است که بعد از فراهم شدن شرایط و استعداد، بر ماده افاضه می‌شود.

مسئلهٔ آغاز حیات

چون بعضی از مردم همیشه می‌خواهند خدا را در میان مجهولات خود جستجو کنند نه در

میان معلومات خود ـ و خطری بزرگتر از این برای توحید وجود ندارد ـ عده‌ای بی‌خبر و بی‌تحقیق، در رابطهٔ حیات و خداشناسی دنبال مسئلهٔ آغاز حیات و ابتدای حیات می‌روند که چگونه شد که از اوّلْ حیات در روی زمین پیدا شد؛ چون از طرفی علم به ما می‌گوید که منشأ هر جانداری یک جاندار دیگر است و تاکنون دیده نشده که جانداری ـ ولو یک سلول ـ از مادهٔ بی‌جان پیدا شده باشد، و از طرف دیگر باز علم شهادت می‌دهد که روزگارهایی بر زمین ما گذشته که جانداری در آن وجود نداشته و نمی‌توانسته وجود داشته باشد، زیرا به عقیدهٔ علمای فن، در میلیونها میلیون سال قبل حرارت زمین به هیچ وجه اجازه نمی‌داد که ذی‌حیاتی وجود داشته باشد؛ بعدها هم که قشر زمین سرد شده، تا میلیونها سال جز مواد غیر آلی در روی زمین نبود؛ پس حیات و زندگی چگونه پیدا شد؟ این هم به نوبهٔ خود مجهول دیگری است برای بشر. گروهی که خدا را در میان مجهولات خود جستجو می‌کنند می‌گویند چون از طریق عادی و معمولی قابل توجیه نیست پس حتماً دست قدرت الهی از آستین بیرون آمده و برای اولین بار حیات را دمیده است.

داروین و نفخهٔ الهی

داروین دانشمند معروف علم‌الحیات و صاحب مکتب فلسفیِ نشوء و ارتقاء که شخصاً مردی الهی و پایبند به مذهب مسیح بوده ـ هرچند دیگران فلسفهٔ او را بد تعبیر کردند و آن را وسیله و ابزار انکار خالق قرار دادند ـ این مرد وقتی که تسلسل جانداران و اشتقاق انواع را از یکدیگر بیان می‌کند می‌رسد به آنجا که اول چند جاندار و یا لااقل یک نوع جاندار در روی زمین بوده که او از نوع دیگری مشتق نشده. در اینجا می‌گوید: اما نوع اولیه فقط با نفخهٔ الهی به وجود آمده‌اند.

شک نیست که جاندار اول با نفخهٔ الهی به وجود آمده مثل همهٔ سلسلهٔ جانوران؛ اما مثل اینکه این مرد خیال کرده فقط زندهٔ اول با نفخهٔ الهی پیدا شده و فقط شروع این کار با خداوند بوده؛ وظیفهٔ خداوند شروع کردن سر رشته است؛ بعدها دیگر خود به خود ماده قادر است که حیات را به نسلهای بعد منتقل کند؛ در صورتی که اول و آخر و وسط کار یکسان است؛ حیات همیشه و در هرحال ـ چه در آغاز و چه در ضمن تکامل ـ همیشه نفخهٔ الهی است.

در سورهٔ مبارکهٔ سجده آیه‌ای است که می‌رساند همان‌طوری که آدم ابوالبشر با نفخهٔ

الهی به وجود آمد، همهٔ افراد بشر با همان امداد و همان افاضه که اسمش در تفسیر قرآن «نفخه» است به وجود می‌آیند. می‌فرماید:

اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسانِ مِنْ طینٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهینٍ. ثُمَّ سَوّاهُ وَ نَفَخَ فیهِ مِنْ روحِهِ وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصارَ وَ الْاَفْئِدَةَ قَلیلاً ما تَشْکُرونَ[1].

خدایی که هرچه آفرید نیکو آفرید. آغاز خلقت انسان را از گِل قرار داد؛ بعد نسل او را از خلاصه و شیرهٔ کشیدهٔ آب پست قرار داده است؛ سپس آن نسل را تعدیل کرد و از روح خویش در آن دمید و برای شما گوش و چشمها و دلها قرار داد. اما کم سپاسگزاری می‌کنید.

در آیهٔ دیگر در سورهٔ اعراف می‌فرماید:

وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدوا لِآدَمَ...[2]

در اینجا می‌فرماید شما را آفریدیم؛ بعد صورت بخشیدیم؛ بعد امر کردیم فرشتگان را برای شما خضوع کنند و فقط شیطان ابا کرد. آن کس که گفته شد برای او خضوع کنید همان است که در آیات دیگر نسبت نفخ روح را به او داده است. گذشته از اینها سایر آیات کریمهٔ قرآن بر این مطلب دلالت می‌کند که تنها آدم اول نیست که با نفخهٔ الهی آفریده شده است.

داستان آدم در قرآن

نکتهٔ عجیب این است که در قرآن کریم قضیه و داستان آدم ابوالبشر آمده ولی به عنوان یک تعلیم دیگری نه به عنوان شهادت بر توحید و اینکه به دلیل اینکه زندگی بشر به آن صورت آغاز شده پس به خدایی خدا اعتراف کنید. البته قرآن کریم خلقت آدم را به کیفیت

۱. سجده / ۷ـ۹.
۲. اعراف / ۱۱.

خاصی بیان فرموده که کم و بیش می‌دانیم و به فرض اینکه نظریه‌های علم‌الحیات هم به حد تحقیق رسیده باشد و قانون اشتقاق انواعْ مسلّم باشد، دلیلی در دست نیست که ممکن نیست یک انقلاب دفعی پیش آید و یک جهش عظیم رخ دهد و در مدت کمی یک تودهٔ خاک به یک انسان سَویّ معتدل تبدیل شود، یعنی مراحلی که باید در طول قرنها و نسلها فراهم شود در تحت یک شرایط دیگر با سرعت فراهم گردد (و حتی خلاف سنن جاریهٔ کون هم نیست. در سنن کون، با اختلاف شرایط و احوال، سرعت و بُطؤ یک حرکت تغییر می‌کند) همان طوری که مانعی نیست که برعکس، حرکتی را کندتر کنند، نظیر آنکه در شرایط معینی دورهٔ کودکی و جوانی و پیری را طولانی‌تر کنند و خیلی هم طولانی‌تر کنند.

به هرحال، مقصودْ توضیح این روش تعلیماتی قرآن بود که در مسئلهٔ توحید به موضوع آغاز حیات متمسّک نشده و نگفته به دلیل اینکه حیات و زندگی آغازی و شروعی دارد ـ خواه آنکه از یک سلول آغاز شده باشد یا از یک موجود چند میلیون سلولی ـ به این دلیل خدا را بشناسید. داستان آدم ابوالبشر را هم به منظور دیگری بیان کرده. منظور از آن داستان تعلیمات دیگری است و شاید کمتر داستانی است مانند داستان آدم پر نکته. این داستان برای بیان بالا بودن مقام انسان و اینکه انسان اگر به مرتبهٔ تعلیم اسماء الهی برسد از فرشتگان بالاتر است، فرشتگان در پیشگاه چنین فردی خضوع می‌کنند و سجده می‌آرند، برای تنبیه به دشمنی شیطان و آگاه کردن بشر که به وسوسه‌های درونی خود توجه داشته باشد که او را از راه به در نبرد، برای تکبّر آمده که یک تکبّر شیطان را از قرب الهی بیرون راند، برای تنبیه به خطرات طمع و سقوطی که انسان از درجات عالی به واسطهٔ تخلف اوامر الهی می‌کند آمده، برای اِشعار به مقام عالی و استعداد بزرگترین مقامی که انسان دارد آمده و آن مقام خلافت الهی است، و بالاخره به یک سلسله تعلیمات اخلاقی و عرفانی در آن قضیه اشاره شده:

وَ اِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً قالوا أَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قالَ اِنّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمونَ. وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَةِ فَقالَ أَنْبِئونی بِأَسْماءِ هٰؤُلاءِ اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ. قالوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا اِلّا ما عَلَّمْتَنا اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلیمُ الْحَکیمُ. قالَ یا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمّا أَنْبَاَهُمْ بِاَسْمائِهِمْ قالَ اَلَمْ

أَقُلْ لَكُمْ اِنّى اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ ما تُبْدونَ وَ ما كُنْتُمْ تَكْتُمونَ[۱].

آن زمان که پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشین قرار خواهم داد، گفتند آیا می‌خواهی مخلوقی در زمین قرار دهی که فساد و خونریزی می‌کند و حال آنکه ما تو را تسبیح و حمد و تقدیس می‌کنیم؟ گفت من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. تمام نامها را به آدم یاد داد؛ بعد آنان را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت اگر راست می‌گویید به من بگویید نام اینها چیست. گفتند ما جز آنچه تو به ما آموخته‌ای نمی‌دانیم؛ البته تویی دانا و حکیم. گفت ای آدم! تو نامهای آنها را به اینها بگو. چون آدم نامهای آنها را گفت، خداوند گفت من به شما نگفتم که من از نهان و سرّ آسمان و زمین آگاهم؟ آنچه شما ظاهر سازید و آنچه پنهان دارید همه را می‌دانم.

در مضمون این آیات نکات زیادی هست که فعلاً مجال شرح آن نیست. چیزی که در این آیات و همچنین آیات دیگری که در داستان آدم است ذکر نشده استدلال به خلقت استثنایی آدم بر توحید است.

۱. بقره / ۳۰ـ۳۳.

دعا*

وَ اِذا سَئَلَکَ عِبادی عَنّی فَاِنّی قَریْبٌ اُجیْبُ دَعْوَةَ الدّاعِ اِذا دَعانِ فَلْیَسْتَجیبوا لی وَلْیُؤْمِنوا بی لَعَلَّهُمْ یَرْشُدونَ[1].

امشب مصادف است با شب شهادت مولای متقیان و پیشوای خداپرستان علیّ مرتضی علیه‌السلام. امشب علاوه بر اینکه شب شهادت مولاست، احتمالاً شب قدر است، شبی است که زنده‌دلان این شب را زنده می‌دارند و به نماز و توبه و استغفار و دعا صبح می‌کنند و قلب خود را در مثل امشب از کدورت گناهان صیقل می‌دهند. به همین مناسبت چند کلمه‌ای در اطراف این حالت معنوی یعنی دعا صحبت می‌کنم.

روحانیت دعا

قطع نظر از اجر و پاداشی که برای دعا هست و قطع نظر از اثر استجابتی که بر دعا مترتب است، دعا اگر از حد لقلقهٔ زبان بگذرد و دل با زبان هماهنگی کند و روح انسان به اهتزاز درآید یک روحانیت بسیار عالی دارد، مثل این است که انسان خود را غرق در نور می‌بیند، شرافت گوهر انسانیت را در آن وقت احساس می‌کند. آن‌وقت خوب درک می‌کند که در سایر اوقات که چیزهای کوچک او را به خود مشغول داشته بود و او را آزار می‌داد چقدر

* این سخنرانی در ۲۱ رمضان ۱۳۷۸ هجری قمری، مطابق ۱۰ فروردین ۱۳۳۸ هجری شمسی ایراد شده است.
۱. بقره / ۱۸۶.

پست و ساقط و سافل بوده. انسان وقتی که از غیر خدا چیزی می‌خواهد احساس مذلت می‌کند و وقتی که از خدا می‌خواهد احساس عزت. لهذا دعا، هم طلب است و هم مطلوب، هم وسیله است و هم غایت، هم مقدمه است و هم نتیجه. اولیای خدا هیچ چیزی را به اندازهٔ دعا خوش نداشتند، همهٔ خواهشها و آرزوهای دل خود را با محبوب واقعی در میان می‌گذاشتند و بیش از آن اندازه که به مطلوبهای خود اهمیت می‌دادند به خودِ طلب و راز و نیاز اهمیت می‌دادند، هیچ گونه احساس خستگی و ملالت نمی‌کردند، به تعبیر امیرالمؤمنین خطاب به کمیل نخعی:

هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلیٰ حَقیقَةِ الْبَصیرَةِ وَ باشَروا رَوْحَ الْیَقینِ وَ اسْتَلانوا ما اسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفونَ وَ اَنِسوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ وَ صَحِبُوا الدُّنْیا بِاَبْدانٍ اَرْواحُها مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْاَعْلیٰ[1].

ناگهان علم و آگاهی در کمال حقیقت بصیرت و بینش بر آنها و قلبشان فرود آمد و لذت یقین را درک کردند و با حقیقت آن تماس گرفتند، و با آنچه دنیاداران از آن در هراس‌اند و آن را ناخوش و دشوار می‌دارند اینان خوشند و آن را نرم و دلپسند شمردند و به آنچه نادانان از آن گریزان‌اند مأنوس شدند، و با اهل دنیا با بدنهایی که روح آن بدنها متعلق به محل اعلیٰ و عالم ربوبی است معاشرت کردند.

برعکسِ دلهای زنگ گرفتهٔ سیاه و قفل‌شده که از درگاه خدا رانده شده‌اند.

راهی از دل به خدا

هر کسی از دل خود با خدا راه دارد. دری از همهٔ دلها به سوی خدا هست. حتی شقی‌ترین افراد در موارد گرفتاری و ابتلا، در وقتی که اسباب و علل بکلی از او منقطع می‌شود، تکانی می‌خورد و به خدا التجا می‌برد. این یک میل فطری و طبیعی است در وجود انسان. پردهٔ گناه و شقاوت گاهی روی آن را می‌گیرد. در سختیها که پرده زایل می‌شود، خود به خود این میل تحریک می‌شود و به هیجان در می‌آید.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۳۹.

شخصی از صادق آل‌البیت علیهم‌السلام پرسید: چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ فرمود: آیا تاکنون کشتی سوار شده‌ای؟ گفت: بلی. فرمود: آیا اتفاق افتاده که دریا طوفانی شود و کشتی در شرف غرق شدن باشد و امید تو از همه جا بریده شود؟ گفت: بلی، یک چنین اتفاقی افتاد. فرمود: آیا در آن وقت دلت متوجه به جایی بود و ملجأ و پناهی می‌جست و از یک نقطه‌ای خواهش می‌کرد که تو را نجات دهد؟ گفت: بلی. فرمود: او همان خداست.

امام صادق علیه‌السلام خداوند را از راه دل خود او به او شناساند (وَ فی اَنْفُسِکُمْ اَفَلا تُبْصِرون)[1]. این میل و این توجه که در فطرت بشر هست که در مواقع انقطاعِ اسباب متوجه قدرت قاهرهٔ غالبی فوق اسباب و علل ظاهری می‌شود، دلیل بر وجود چنین قدرتی است. اگر نبود، چنین میلی وجود پیدا نمی‌کرد.

البته فرق است بین اینکه میلی در وجود انسان باشد و اینکه انسان آن میل را کاملاً بشناسد و هدف آن را بداند. میل به شیر خوردن از ابتدا در کودک هست. وقتی که گرسنه می‌شود و این احتیاج در وجودش پیدا می‌شود، این میل تحریک می‌شود و او را هدایت می‌کند که در جستجوی پستانِ ندیده و نشناخته و انس و عادت نگرفته برآید. همان میل او را هدایت می‌کند. این میلْ خودش خود به خود راهنماست، او را وادار می‌کند که دهانش را باز کند و در جستجو برآید، اگر نیافت گریه کند. خود گریه کردن، استمداد و کمک خواستن از مادر است، همان مادری که هنوز او را نمی‌شناسد و از وجودش اطلاع ندارد. ولی خود طفل هیچ نمی‌داند که هدف این میل چیست، هدف این گریه چیست، برای چه این میل در وجودش پدید آمده؛ نمی‌داند جهاز هاضمه‌ای دارد و آن جهاز مادهٔ غذایی می‌خواهد، بدن بدل مایتحلّل می‌خواهد. او نمی‌داند برای چه [شیر] می‌خواهد و نمی‌داند فلسفهٔ گریه اعلام مادر است، همان مادرِ نشناخته که تدریجاً باید او را بشناسد.

ما نسبت به میلهای عالی انسانیت، میل خداجویی و خداخواهی، میل به دعا و التجا به خدای نادیده، حالت همان طفل نوزاد را داریم نسبت به پستانِ ندیده و نشناخته و مادرِ ندیده و نشناخته.

همچو میل کودکان با مادران — سرّ میل خود نداند در لبان
همچو میل مفرط هر نو مرید — سوی آن پیر جوانبخت مجید

---

۱. ذاریات / ۲۱.

جزو عقل این از آن عـقل کـل است جنبش این سایه زان شاخ گـل است
ســـایه‌اش فــانی شــود آخــر در او پس بــدانــد ســرّ مــیل و جســتجو

اِنّا لِلّهِ وَ اِنّا اِلَیْهِ راجِعونَ[۱].
اَلا اِلَی اللهِ تَصیرُ الْاُمُورُ[۲].

البته اگر پستانی و شیری که مناسب با معدهٔ طفل است نبود، غریزه هم او را به آن طرف هدایت نمی‌کرد. ارتباط و پیوستگی است بین این میل و آن غذای موجود. همچنین است سایر میلهای وجود انسان. هیچ میلی به عبث در وجود انسان گذاشته نشده، همهٔ میلها روی احتیاج و برای رفع احتیاج گذاشته شده.

انقطاع اضطراری، انقطاع اختیاری

انسان در دو حال ممکن است خدا را بخواند: یکی در وقتی که اسباب و علل از او منقطع شود و دچار سختی و اضطرار گردد، و یکی در وقتی که روحْ خودش اوج بگیرد و خودْ خویشتن را از اسباب و علل منقطع کند. در حال اضطرار و انقطاع اسباب، انسان خودبه‌خود به طرف خدا می‌رود، احتیاج به دعوت ندارد و البته این کمالی برای نفس انسان نیست؛ کمال نفس در این است که خودش خود را منقطع سازد و اوج بگیرد.

شرایط دعا

دعا را شرایطی است. شرط اولش این است که واقعاً خواستن و طلب در وجود انسان پیدا شود و تمام ذرات وجود انسان مظهر خواستن گردد، واقعاً آنچه می‌خواهد به صورت یک احتیاج و استدعا و حاجت درآید، همان طوری که اگر در یک نقطهٔ بدن یک احتیاجی پیدا شود تمام اعضا و جوارح شروع می‌کنند به فعالیت و حتی ممکن است عضوی به مقدار زیادی از کار خود بکاهد برای رفع احتیاجی که در فلان نقطهٔ بدن پیدا شده است. اگر مثلاً تشنگی بر انسان غلبه کند اثر تشنگی در وجناتش پیدا می‌شود، حلق و کبد و معده و لب و

۱. بقره / ۱۵۶.
۲. شوری / ۵۳.

زبان و کام همه «آب» می‌گویند. اگر هم در آن حال بخوابد آب را به خواب می‌بیند، چون واقعاً بدن محتاج به آب است. احتیاج روحی و معنوی انسان ـ که جزئی از عالم خلقت است ـ نسبت به کل جهان همین طور است. روح انسان جزئی است از عالم وجود؛ اگر واقعاً خواهش و احتیاجی در وجودش پیدا شود، دستگاه عظیم خلقت آن را مهمل نمی‌گذارد.

فرق است بین خواندن دعا و دعای واقعی. تا دل انسان با زبان هماهنگی نداشته باشد دعای واقعی نیست. باید در دل انسان جداً و واقعاً خواست و طلب پیدا شود، حقیقتاً در وجود انسان احتیاج پدید آید که:

هرچه رویید از پی محتاج رُست — تا بیابد طالبی چیزی که جُست
هر که جویا شد بیابد عاقبت — مایه‌اش درد است و اصل مرحمت
هر کجا دردی دوا آنجا رود — هر کجا فقری نوا آنجا رود
هر کجا مشکل جواب آنجا رود — هر کجا پستی است آب آنجا رود
آب کم جو تشنگی آور به دست — تا بجوشد آبت از بالا و پست

اَمَّنْ یُجیبُ الْمُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ وَ یَکْشِفُ السّوءَ[1].

آیا کیست که مضطر را هنگام نیاز اجابت کند و بدی را از وی دور سازد؟ (او بهتر است یا این بتهای ناتوان؟)

ایمان و اعتماد به استجابت

شرط دیگر دعا ایمان و یقین است؛ ایمان به رحمت بی‌منتهای ذات احدیت، ایمان به اینکه از ناحیهٔ او هیچ منعی از فیض نیست؛ ایمان داشته باشد که درِ رحمت الهی هیچ گاه به روی بنده‌ای بسته نمی‌شود، نقص و قصور همه از ناحیهٔ بنده است. در حدیث است: **اِذا دَعَوْتَ فَظُنَّ حاجَتَکَ بِالْباب**[2] یعنی آنگاه که دعا می‌کنی حاجت خود را دم در آماده فرض کن. علیّ بن الحسین زین‌العابدین علیهما السلام در دعای معروف ابوحمزه ـ که امید و اطمینان در آن موج می‌زند و آن حضرت در سحر ماه مبارک رمضان می‌خوانده است ـ

۱. نمل / ۶۲.
۲. بحارالانوار، ج ۹۳ / ص ۳۰۵.

اینچنین به خدای خود می‌گوید:

اَللّٰهُمَّ اِنّی اَجِدُ سُبُلَ الْمَطالِبِ اِلَیْکَ مُشْرَعَةً، وَ مَناهِلَ الرَّجاءِ لَدَیْکَ مُتْرَعَةً، وَ الْاِسْتِعانَةَ بِفَضْلِکَ لِمَنْ أَمَّلَکَ مُباحَةً وَ أَبْوابَ الدُّعاءِ اِلَیْکَ لِلصّارِخینَ مَفْتوحَةً، وَ اَعْلَمُ اَنَّکَ لِلرّاجینَ بِمَوْضِعِ اِجابَةٍ وَ لِلْمَلْهوفینَ بِمَرْصَدِ اِغاثَةٍ، وَ اَنَّ فِی اللَّهْفِ اِلیٰ جودِکَ وَ الرِّضا بِقَضائِکَ عِوَضاً مِنْ مَنْعِ الْباخِلینَ وَ مَنْدوحَةً عَمّا فی اَیْدِی الْمُسْتَأْثِرینَ، وَ اَنَّ الرّاحِلَ اِلَیْکَ قَریبُ الْمَسافَةِ وَ اَنَّکَ لاتَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِکَ اِلّا اَنْ تَحْجُبَهُمُ الْآمالُ دونَکَ.

بار الها! من جاده‌های طلب را به سوی تو باز و صاف، و آبشخورهای امید به تو را مالامال می‌بینم. کمک خواستن از فضل و رحمت تو را مجاز و درهای دعا را به روی آنان که تو را بخوانند و از تو مدد بخواهند باز و گشاده می‌بینم، و به یقین می‌دانم که تو آمادهٔ اجابت دعای دعاکنندگان و در کمین پناه دادن به پناه‌خواهندگان هستی، و نیز یقین دارم که به پناه بخشندگی تو رفتن و به قضای تو رضا دادن کمبودیهای بخل و امساک بخل‌کنندگان و ظلم و تعدی ستمکاران را جبران می‌کند، و هم یقین دارم که آن کس که به سوی تو کوچ کند راه زیادی تا رسیدن به تو ندارد، و یقین دارم چهرهٔ تو در پرده نیست، این آمال و اعمال ناشایست بندگان است که حجاب دیدهٔ آنها می‌گردد.

حافظ می‌گوید:

به سرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد — که خاک میکده کحل بصر توانی کرد
گل مراد تو آنگه نقاب بگشاید — که خدمتش چو نسیم سحر توانی کرد
گدایی در میخانه طرفه اکسیری است — گر این عمل بکنی، خاکْ زر توانی کرد
به عزم مرحلهٔ عشق پیش نه قدمی — که سودها کنی ار این سفر توانی کرد
تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون — کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی — غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
بیا که چارهٔ ذوق حضور و نظم امور — به فیض‌بخشی اهل نظر توانی کرد
ولی تو تا لب معشوق و جام می خواهی — طمع مدار که کار دگر توانی کرد

دلا ز نــور هــدایت گــر آگــهی یـابی   چو شمع خنده‌کنان ترک سر توانی کـرد

مخالف نبودن با سنن تکوین و تشریع

شرط دیگر دعا این است که برخلاف نظام تکوین یا نظام تشریع نباشد. دعا استمداد و استعانت است برای اینکه انسان به هدفهایی که خلقت و آفرینش و تکوین برای او قرار داده و یا تشریع و قانون آسمانی الهی ـ که بدرقهٔ تکوین است ـ معین کرده، برسد. دعا اگر به این صورت باشد شکل یک حاجت طبیعی به خود می‌گیرد و دستگاه خلقت به حکم تعادل و توازنی که دارد و هر جا احتیاجی هست فیض و مدد می‌رسد، او را یاری و کمک می‌کند. و اما خواستن و طلب چیزی که برخلاف هدف تکوین یـا تشـریع است، مـانند خواستن خلود در دنیا یعنی عمر جاویدان که مرگ هرگز به سراغش نیاید یا خواستن قطع رحم، قابل استجابت نیست؛ یعنی این‌گونه دعاها مصداق واقعی دعا نمی‌باشند.

هماهنگی سایر شئون دعاکننده

شرط دیگر اینکه سایر شئون زندگی انسان با دعا هماهنگی داشته باشد، یعنی آنـها بـا هدف تکوین و تشریع هماهنگی داشته باشند؛ دل، پاک و صاف بـاشد؛ کسب و روزی، حلال باشد؛ مظالم مردم بر گردن نداشته باشد. در حدیث است از امام صادق علیه‌السلام :

اِذا اَرادَ اَحَدُکُمْ اَنْ یُسْتَجابَ لَهُ فَلْیُطَیِّبْ کَسْبَهُ، وَلْیَخْرُجْ مِنْ مَظالِمِ النّاسِ. وَ اِنَّ اللهَ لایُرْفَعُ اِلَیْهِ دُعاءُ عَبْدٍ وَ فی بَطْنِهِ حَرامٌ اَوْ عِـنْدَهُ مَـظْلَمَةٌ لِاَحَـدٍ مِـنْ خَلْقِهِ[1].

هرگاه یکی از شما بخواهد دعایش مستجاب شود، کار و کسب و راه درآمد و روزی خود را پاکیزه کند و خود را از زیر بار مظلمه‌هایی که از مردم بر عهده دارد خلاص کند، زیرا دعای بنده‌ای که در شکمش مال حرام باشد به سوی خدا بالا برده نمی‌شود.

---

۱. بحارالانوار، ج ۹۳ / ص ۳۲۱.

مورد دعا نتیجهٔ گناه نباشد

شرط دیگر اینکه حالتی که بالفعل دارد و آرزو دارد آن حالت تغییر و حالت بهتری پیدا کند، نتیجهٔ کوتاهی و تقصیر در وظایف نباشد و به عبارت دیگر حالتی که دارد و دعا می‌کند آن حالت عوض شود، عقوبت و نتیجهٔ منطقی تقصیرات و گناهان او نباشد که در این صورت تا توبه نکند و علل و موجبات این حالت را از بین نبرد آن حالت عوض نخواهد شد.

مثلاً امر به معروف و نهی از منکر واجب است. صلاح و فساد اجتماع بستگی کامل دارد به اجرا و عدم اجرای این اصل. نتیجهٔ منطقی ترک امر به معروف و نهی از منکر این است که میدان برای اشرار باز می‌شود و آنها بر مردم مسلط می‌گردند.

اگر مردم در این وظیفهٔ خود کوتاهی کنند و به عقوبت و نتیجهٔ منطقی این کوتاهی مبتلا شوند و آن وقت بخواهند ابتلاهای خود را با دعا رفع کنند، ممکن نیست. راه منحصر این است که توبه کنند و دومرتبه در حدود امکانات خود امر به معروف و نهی از منکر کنند. البته در این صورت تدریجاً به هدف و مطلوب خود خواهند رسید. **اِنَّ اللّٰهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ**[۱] سنت الهی این است که مادامی که مردمی وضع و حالت خود را در آنچه به خودشان مربوط است تغییر ندهند، خداوند سرنوشت آنها را تغییر نمی‌دهد. در احادیث معتبره وارد شده است:

> **لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْروفِ وَ لَتَنْهُنَّ عَنِ الْمُنْکَرِ اَوْ لَیُسَلِّطَنَّ اللّٰهُ عَلَیْکُمْ شِرارَکُمْ فَیَدْعو خِیارَکُمْ فَلا یُسْتَجابُ لَهُمْ.**
>
> باید امر به معروف و نهی از منکر کنید و اگرنه بدان شما بر شما مسلط خواهند شد و آنگاه نیکان شما دعا می‌کنند و دعاهای آنها مستجاب نخواهد شد.

در حقیقت، این‌گونه دعاها نیز برخلاف سنت تکوین و تشریع است.

همین طور است آدمی که عمل نمی‌کند و تنها به دعا می‌پردازد. او نیز کاری برخلاف سنت تکوین و تشریع می‌کند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: **اَلدّاعی بِلا عَمَلٍ کَالرّامی بِلا**

۱. رعد / ۱۱.

وَتَرٍ[1] یعنی آن که عمل نمی‌کند و دعا می‌کند مانند کسی است که با کمانی که زه ندارد می‌خواهد تیراندازی کند؛ یعنی عمل و دعا مکمّل یکدیگرند، دعای بدون عمل اثر ندارد.

دعا نباید جانشین فعالیت قرار گیرد

شرط دیگر این است که واقعاً مظهر حاجت باشد؛ در موردی باشد که انسان دسترسی به مطلوب ندارد، عاجز است، ناتوان است. اما اگر خداوند کلید حاجتی را به دست خود انسان داده و او کفران نعمت می‌کند و از به کار بردن آن کلید مضایقه دارد و از خدا می‌خواهد آن دری را که کلیدش در دست دعاکننده است به روی او باز کند و زحمت به کار بردن کلید را از دوش او بردارد، البته چنین دعایی قابل استجابت نیست.

این گونه دعاها را نیز باید از نوع دعاهای مخالف سنن تکوین قرار داد. دعا برای تحصیل توانایی است. دعا در صورتی که خداوند توانایی [دست یافتن به] مطلوب را به انسان داده است از قبیل طلب تحصیل حاصل است. لهذا پیشوایان دین فرموده‌اند: خَمْسَةٌ لا یُسْتَجابُ لَهُمْ[2] یعنی پنج دسته‌اند که دعای آنها مستجاب نمی‌شود: یکی دعای آن کس که زنی دارد که او را اذیت می‌کند و از دست او به تنگ آمده و تمکن دارد که مهر او را بپردازد و او را طلاق بدهد، اما طلاق نمی‌دهد و پیوسته می‌گوید: خدایا مرا از شر این زن راحت کن. دیگر کسی که برده‌ای دارد که مکرر فرار کرده و باز هم او را نگه داشته و می‌گوید: خدایا مرا از شر او راحت کن، در صورتی که می‌تواند او را بفروشد. سوم کسی که از کنار دیوار کج مشرف به سقوط عبور می‌کند و می‌بیند عن‌قریب سقوط می‌کند، اما او دور نمی‌شود و پیوسته دعا می‌کند که خدا جان او را حفظ کند. چهارم کسی که مالش را به دیگری قرض داده اما کوتاهی کرده و شاهد نگرفته و پولش بدون سند پیش طرف مانده و او نمی‌دهد و این پیوسته دعا می‌کند و از خدا می‌خواهد که پولش را به او برگرداند، در صورتی که از اول در اختیار خود او بود که تا سند و شاهد نگیرد آن پول را به قرض ندهد. پنجم کسی که در خانه‌اش نشسته و کار و کسب را رها کرده و پیوسته می‌گوید: اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنی خدایا به من روزی برسان.

بدیهی است که منحصر به این پنج مورد نیست. این پنج مورد به عنوان مثال آورده

---

۱. بحارالانوار، ج ۹۳ / ص ۳۱۲.

۲. همان، ص ۳۵۶.

شده برای مواردی که انسان تمکّن دارد که از راه عمل و تدبیر به هدف و مقصد خود برسد و معذلک کوتاهی می‌کند و می‌خواهد دعا را جانشین عمل قرار دهد. خیر، این طور نیست. دعا در نظام خلقت برای این نیست که جانشین عمل شود. دعا مکمّل و متمّم عمل است نه جانشین عمل.

دعا و مسئلهٔ قضا و قدر

دربارهٔ دعا در قدیم و جدید بحثها و سؤالاتی شده، از قبیل اینکه دعا منافی با اعتقاد به قضا و قدر است؛ با قبول اینکه هر چیزی با قضا و قدر الهی تعیین شده، اثر دعا چه می‌تواند باشد؟

دعا و حکمت بالغه

یا اینکه دعا با اعتقاد به اینکه خداوند حکیم است و کارها را بر وفق مصلحت می‌کند منافی است. یا آنچه هست که می‌خواهیم با دعا تغییر دهیم موافق حکمت و مصلحت است یا مخالف آن. اگر موافق حکمت است نه ما باید از خدا بخواهیم خلاف حکمت را و نه خدا چنین دعایی را مستجاب می‌کند، و اگر مخالف حکمت است چگونه می‌توان قبول کرد در نظام عالم که بر طبق مشیّت حکیمانهٔ باری تعالی جریان می‌یابد امری برخلاف حکمت و مصلحت واقع شود؟

دعا و مقام رضا

یا آنکه دعا با مقام رضا و تسلیم و اینکه انسان به آنچه از جانب خدا می‌رسد راضی و خشنود باشد منافی است.

این بحثها و سؤالات، بسیار سابقه دارد؛ حتی بخشی از ادبیات ما را تشکیل می‌دهد. فعلاً مجال اینکه دربارهٔ اینها بحث بشود نیست. همهٔ این اشکالات از اینجا پیدا شده که گمان کرده‌اند خود دعا بیرون از حوزهٔ قضا و قدر الهی است، بیرون از حکمت الهی است، در صورتی که دعا و استجابت دعا نیز جزئی از قضا و قدر الهی است و احیاناً جلو قضا و قدرهایی را می‌گیرد، و به همین دلیل نه با رضای به قضا منافی است و نه با حکمت الهی. فعلاً مجال بحث بیشتری نیست.

□

شبهای قدر

باید از پیشوایان دین پیروی کرد و از این فرصت که الآن موجود است (یعنی شبهای قدر و شبهای دههٔ آخر ماه مبارک رمضان) استفاده کرد و بهره‌مند شد.

در آغاز سخن این آیه را تلاوت کردم:

وَ اِذا سَئَلَکَ عِبادی عَنّی فَاِنّی قَریْبٌ اُجیْبُ دَعْوَةَ الدّاعِ اِذا دَعانِ فَلْیَسْتَجیبوا لی وَلْیُؤْمِنوا بی لَعَلَّهُمْ یَرْشُدونَ[1].

این آیه در وسط آیه‌های ماه مبارک رمضان (یعنی آیات روزه) است. شاید ذکر این آیه در خلال آیات روزه و رمضان برای این است که این ماه اختصاص دارد بـه دعـا و استغفار. پیشوایان بزرگوار دین این شبها را که شبهای قدر و احیاء است خـیلی گـرامـی می‌داشتند.

رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم دههٔ آخر ماه رمضان که می‌رسید دستور می‌داد دیگر بسترش تا آخر این ماه گسترده نشود، زیرا در مسجد اعتکاف می‌فرمود و یکسره به عبادت و دعا و راز و نیاز با خالق می‌پرداخت. علیّ بن الحسین علیهما السلام در ماه مبارک رمضان هیچ شبی نمی‌خوابید، شب را یا به نماز و دعا یا به دستگیری فقرا و ضعفا می‌گذرانید، در سحر دعای خاصی می‌خواند که به دعای ابوحمزهٔ ثُمالی معروف است.

لذت دعا و انقطاع

آنها که لذت دعا و انقطاع از خلق به خالق را چشیده‌اند هیچ لذتی را بر این لذت مـقدم نمی‌دارند. دعا آن وقت به اوج عزت و عظمت و لذت می‌رسد و صاحب خود را غرق در سعادت می‌کند که دعاکننده لطف خاص الهی را با خود ببیند و آثار استجابت دعای خود را مشاهده کند.

وَ اَنِلْنی حُسْنَ النَّظَرِ فی ما شَکَوتُ وَ اَذِقْنی حَلاوَةَ الصُّنْعِ فی ما سَأَلْتُ[2].

---

۱. بقره / ۱۸۶.

۲. از فقرات دعای هفتم صحیفهٔ سجادیه.

خدایا! حسن نظر خود را در آنچه به تو شکایت کردم به من ابلاغ کن و حلاوت استجابت آنچه از تو خواسته‌ام به من بچشان.

دانشمندان می‌گویند فرق است بین علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین. این طور مثال می‌آورند، می‌گویند: فرض کنید آتشی در نقطه‌ای افروخته شده است. یک وقت شما اثر آتش را (مثلاً دودی که بلند است) می‌بینید و همین مقدار می‌دانید که در آنجا آتشی هست که این دود از آنجا بلند است. این علم‌الیقین است. و یک وقت خود آتش را از نزدیک می‌بینید. این عین‌الیقین است و بالاتر از دانستن است، مشهود است. و یک وقت به قدری نزدیک می‌شوید که حرارت آتش به بدن شما می‌رسد و شما را گرم می‌کند، داخل آتش می‌شوید. این حق‌الیقین است.

انسان ممکن است خدا را کاملاً بشناسد و به وجود مقدسش ایمان و اذعان داشته باشد ولی در زندگی خصوصی خود اثر لطف خاص خدا و عنایتهای مخصوصه‌ای که گاهی به بندگانش عنایت می‌فرماید نبیند. این، مرتبهٔ علم‌الیقین است. ولی گاهی هست که عملاً اثر توحید را مشاهده می‌کند، دعا می‌کند و دعای خود را مستجاب شده می‌بیند، در کارها به خدا اعتماد و توکل می‌کند و از غیر خدا اعتمادش را قطع می‌کند و اثر این توکل و اعتماد را در زندگی خودش می‌بیند، اثر توحید را شهود می‌کند. این، مرتبهٔ عین‌الیقین است. آن دسته از بندگان حق لذت می‌برند که اهل دل و اهل توکل و اعتماد به خدا هستند و آثار دعاهای خود و توکلها و اعتمادهای خود را مشاهده می‌کنند، از بهجتها بهره‌مند می‌شوند که برای ما کمتر قابل تصور است. البته مرتبهٔ بالاتر آن است که دعاکننده مستقیماً خود را با ذات حق در تماس می‌بیند، بلکه خودی نمی‌بیند و خودی مشاهده نمی‌کند؛ فعل را فعل او، صفت را صفت او، و در همه چیز او را می‌بیند.

انسان وقتی که یک هنر کوچکی را می‌آموزد، علمی و فنی را یاد می‌گیرد، درس می‌خواند، طبیب یا مهندس می‌شود، بعد از سالها زحمت و رنج همین‌که اولین بار اثر هنر خودش را می‌بیند، مثلاً مریضی را معالجه می‌کند و او بهبودی می‌یابد، طرح ساختمانی را می‌ریزد و ساخته می‌شود و خوب و ظریف و عالی از کار در می‌آید، غرق سرور و بهجت می‌گردد، عزتی در خود احساس می‌کند. از بالاترین لذتها این است که انسان اثر هنر خود را ببیند.

چه حالی به انسان دست می‌دهد اگر اثر هنر ایمان خود را، یعنی لطف خاص خدا را

نسبت به خود ببیند؟! عزتی که از راه موفقیت در توحید برای انسان دست می‌دهد و سرور و بهجتی که در آن حال دست می‌دهد هزارها درجه بالاتر است، هزارها درجه لذیذتر و شیرین‌تر است.

خداوند ما را شایستگی دهد که توفیق دعا و مناجات با او را پیدا کنیم و از مواهب این حالت مقدس و روحانی بهره‌مند گردیم.

دستگاه ادراکی بشر*

شناخت اشیاء از راه اضداد آنها

این جمله در زبان اهل علم شایع است که «تُعْرَفُ الْاَشْیاءُ بِاَضْدادِها» یعنی اشـیاء از راه نقطهٔ مخالف و نقطهٔ مقابلشان شناخته می‌شوند و به وجود آنها پی برده می‌شود. البته مقصود از «شناختن» تعریف اصطلاحی منطقی نیست، زیرا در منطق ثابت شده که اشیاء را از طریق ضد و نقطهٔ مقابلشان نمی‌شود تعریف کرد، همان‌طوری که مقصود از «ضد» در اینجا منحصر به ضدّ اصطلاحی نیست که در فلسفه با «نقیض» فرق دارد. مقصود از ضد در اینجا مطلق نقطهٔ مقابل است؛ و منظور از شناختنْ مطلق پی بردن است. اگرچه در این جمله کلمهٔ حصری از قبیل «الّا» و «انّما» به کار نرفته اما مقصود، نوعی حصر است. اگر چیزی نقطهٔ مقابل نداشته باشد، بشر قادر نیست به وجود آن پی برد هرچند آن چیز مخفی و پنهان نباشد و در کمال ظهور باشد. در حقیقت، مقصودْ بیان یک نوع ضعف و نقصان در دستگاه فهم و ادراک بشری است که به طوری ساخته شده که تنها در صورتی قادر است اشیاء را درک کند که نقطهٔ مقابل هم داشته باشند.

مثلاً نور و ظلمت، ایندو را بشر به مقایسهٔ یکدیگر می‌شناسد. اگر همیشه جهان و هر نقطه‌ای از جهان نورانی بود، هیچ گاه تاریک نمی‌شد، یک نورانیت یکنواخت در همهٔ

---

* این سخنرانی در ۲۲ رمضان ۱۳۸۷ هجری قمری مطابق ۱۱ فروردین ۱۳۳۸ هجری شمسی ایراد شده است.

نقطه‌ها بود و ظلمت به هیچ وجه نبود، انسان خود نور را هم نمی‌شناخت؛ یعنی نمی‌توانست تصور کند که نوری هم در عالم هست، نمی‌توانست بفهمد الآن که همه چیز را می‌بیند به واسطهٔ نور می‌بیند؛ نور از همه چیز ظاهرتر و روشن‌تر است، عین ظهور است، ولی ظهور آن کافی نبود، و این نقص از ماست نه از نور. اکنون که نور را درک می‌کنیم برای این است که نور زوال و افول دارد، ظلمت و تاریکی پیدا می‌شود؛ به کمکِ آمدن ظلمت و افول نور می‌فهمیم که قبلاً چیزی بود که به وسیلهٔ آن چیز همه چیز و همه جا را می‌دیدیم، و اگر این نور افول و غروب نمی‌داشت هرگز مورد توجه و التفات ما واقع نمی‌شد. پس نور به کمک ضد خودش که ظلمت است معروف و شناخته شده، و اگر هم سراسرْ ظلمت بود و نور نبود باز ظلمت شناخته نمی‌شد.

همچنین اگر انسان در همهٔ عمر به طور یکنواخت آوازی را بشنود ـ مثلاً صدای یک بوق لکوموتیو، یکنواخت بلند باشد و بچه‌ای در نزدیکی آن صدا بزرگ شود ـ هرگز آن صدا را که همیشه به گوشش می‌خورد نمی‌شنود و حساسیت خود را نسبت به آن از دست می‌دهد. یکی از حکمای قدیم ـ ظاهراً فیثاغورس است ـ مدعی بود یک موسیقی یکنواخت از حرکت افلاک همیشه بلند است ولی چون مردم همیشه می‌شنوند هیچ وقت نمی‌شنوند. همچنین اگر انسان در محیطی بدبو یا خوشبو باشد هیچ وقت آن بو را احساس نمی‌کند.

و نیز به همین دلیل است که اغنیا حساسیت خود را نسبت به لذتها و خوشیها از دست می‌دهند و فقرا نیز حساسیت خود را نسبت به سختیها از دست می‌دهند؛ یعنی آنها که بیشتر به موجبات لذت می‌رسند کمتر احساس می‌کنند و آنها که کمتر می‌رسند بیشتر. و همچنین آنها که بیشتر با مصائب روبرو می‌شوند، کمتر سختی آن را حس می‌کنند و آنها که کمتر روبرو می‌شوند، بیشتر احساس می‌کنند.

همچنین است قدرت و عجز. اگر فرضاً بشر به همه چیز قادر بود و در برابر هیچ چیزی عاجز نبود، نه در خودش و نه در چیز دیگری عجز را نمی‌دید، نمی‌توانست بفهمد که قدرت هم موجودی است از موجودات این عالم؛ با آنکه همه کار را با قدرت می‌کرد خودِ قدرت را نمی‌دید؛ با اینکه غرق در قدرت بود قدرت را درک نمی‌کرد. و اگر عجز مطلق هم بود و قدرت نبود عجز نیز شناخته نمی‌شد.

همچنین است علم و جهل. اگر فرض کنیم جهل در عالم نبود و بشر همه چیز را می‌دانست و در برابر هیچ حقیقتی نادانی خود را احساس نمی‌کرد و در روشنایی علم همه

چیز برایش روشن و آشکار بود، با اینکه غرق در علم بود و همه چیز را با نور علم می‌دید، از خود علم غافل بود؛ همه چیز را می‌دید و می‌فهمید و به او التفات داشت الّا خود علم که نمی‌توانست به آن التفات داشته باشد. ولی وقتی که جهل در برابر علم آشکار شد و به کمک دستگاه گیرندهٔ فکری آمد، التفات و توجه نسبت به علم هم پیدا می‌شود؛ فهمیده می‌شود که آن هم موجودی است از موجودات عالم. و لهذا حیوان توجه به علم خود ندارد زیرا توجه به جهل خود ندارد.

همچنین است سایه و شخص. اگر بشر همیشه سایهٔ یک عده اشیاء را می‌دید نه خود آنها را و هیچ گاه آن سایه‌ها از نظرش محو نمی‌شد، همان سایه‌ها را اشخاص واقعی خیال می‌کرد؛ ولی چون هم شخص را می‌بیند و هم سایه را، می‌فهمد که این شخص است و آن سایه.

افلاطون عقیدهٔ فلسفی معروفی دارد که به نام «مُثُل افلاطون» معروف است، می‌گوید: آنچه در این جهان است از انواع، فرعی و ظلّی است از اصلی و حقیقتی که در جهان دیگر است؛ او حقیقت است و اینها پرتو، او شخص است و اینها سایه؛ مردم خیال می‌کنند این سایه‌ها حقیقت است. بعد مثلی می‌آورد، می‌گوید فرض کنید یک عده مردم از اول عمر در غاری محبوس باشند و آنها را طوری در آن غار حبس کنند که روی آنها به طرف داخل غار و پشتشان به در غار باشد. آفتاب از بیرون غار به داخل بتابد و افرادی از جلو آن غار عبور کنند و سایهٔ آن افراد و اشخاص که از جلو غار عبور می‌کنند به دیواری که در جلو آن محبوسین است، بیفتد. این محبوسین قهراً از بیرون بی‌خبرند و نمی‌دانند بیرونی هم هست زیرا از اول عمر در آنجا به همین صورت حبس بوده‌اند؛ قهراً همان سایه‌هایی را که در مقابل دیوار می‌بینند که در حرکتند، اشخاص واقعی می‌پندارند و نمی‌فهمند که اینها چیزی نیستند، صرفاً نمایشهایی هستند از اشخاص و حقایقی که در بیرون است.

بشر هم که در غار طبیعت محبوس است، افراد و اشخاص این عالم را حقیقت می‌داند، و نمی‌داند اینها ظلّ و سایهٔ حقیقت‌اند نه خود حقیقت، و اگر خود اشخاص را ببینند آن وقت می‌فهمند.

غرض، بیان آن فکر افلاطون نیست، غرض بیان این جهت است که ساختمان عادی و طبیعی انسان طوری است که اشیاء را از راه مقایسه با هم و مقایسه با نقطهٔ مقابلشان می‌شناسد و اگر نقطهٔ مقابل نباشد، نمی‌تواند آنها را بشناسد ولو در کمال ظهور

بوده باشند. مثال نور و ظلمت، علم و جهل، قدرت و عجز، و شخص و سایه را برای این ذکر کردم. همین طور است خیر و شر، حرکت و سکون، حدوث و قدم، فنا و ابدیت.

همان طوری که اشاره کردم این مطلب مربوط به ساختمان فهم و ادراک ماست (ما این طور هستیم که معمولاً تا نقطهٔ مقابل چیزی را نبینیم از وجود آن چیز باخبر نمی‌شویم) نه مربوط به شیء مورد شناسایی ما.

پس اگر فرض کنیم همین نور حسی هیچ گاه افول نمی‌داشت، هیچ حجابی و سدی هم مانع آن نمی‌شد، درون یک خانهٔ دربسته هم مثل بیرون روشن بود، روشنایی مطلق و یکنواخت همهٔ عالم را فرا می‌گرفت، آن وقت اگر یک نفر پیدا می‌شد و می‌گفت همهٔ عالم را نور فراگرفته و شما هرچیز را که می‌بینید به وسیلهٔ آن می‌بینید و اگر آن نباشد شما هیچ چیز را نمی‌بینید، البته برای ما که غرق در نور بودیم باور کردنش مشکل بود.

ماهی و آب

مثل معروفی است که ماهی‌ای که هیچ وقت از آب بیرون نیامده بود و غیر آب چیزی ندیده بود، به فکر افتاد که این آب که اینقدر از آن تعریف می‌کنند و می‌گویند مایهٔ حیات است، چیست و کجاست؟ چرا من آن را نمی‌بینم؟ دنبال کسی می‌رفت که آب را به او نشان بدهد تا اینکه روزی از آب بیرون افتاد و در تب و تاب قرار گرفت، آنوقت فهمید که آب چیست و چه اثری برای او داشته و زندگی‌اش وابسته به آن بوده. یکی از شعرا این مثل را به نظم آورده می‌گوید:

به دریایی شناور ماهیی بود ... که فکرش را چو من کوتاهیی بود
نه از صیاد تشویشی کشیده ... نه رنجی از شکنج دام دیده
نه جان از تشنگی در اضطرابش ... نه دل سوزان ز داغ آفتابش
در این اندیشه روزی گشت بیتاب ... که می‌گویند مردم آب، کو آب؟
کدام است آخر آن اکسیر جانبخش ... که باشد مرغ و ماهی را روانبخش؟
گر آن گوهر متاع این جهان است ... چرا یا رب ز چشم من نهان است؟
جز آبش در نظر شام و سحر نه ... در آب آسوده از آبش خبر نه
مگر از شکر نعمت گشت غافل ... که موج افکندش از دریا به ساحل
بر او تابید خورشید جهانتاب ... فکند آتش به جانش دوری آب
زبان از تشنگی بر لب فتادش ... به خاک افتاد و آب آمد به یادش

خدا، نور مطلق و ظاهر مطلق

ذات اقدس احدیت نور مطلق است؛ نوری است که ظلمتِ مقابل ندارد. اوست نور همهٔ جهان، نور آسمان و زمین (اَللّٰهُ نورُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ)[1]. از هر ظاهری ظاهرتر است و از هر نزدیکی به ما نزدیکتر. ظهور همه چیز به ذات اوست، ظاهر مطلق و بالذات اوست، وَ بِنورِ وَجْهِکَ الَّذی أضاءَ لَهُ کُلُّ شَیْءٍ[2]، روشنی هر چیزی در پرتو نور ذات اوست، ولی نوری است که ثابت است، غروب و افول ندارد؛ نوری است که همه جا را پر کرده، حجاب و مانعی ندارد، به همه چیز محیط است، نقطهٔ مقابلی ندارد، ضد و ندّی ندارد.

چون افول و غروب ندارد، زوال و فنا ندارد و ظلمتی در برابرش نیست، بشرِ ضعیف‌الادراک که هر چیزی را با مقایسهٔ نقطهٔ مقابل و نقطهٔ مخالف باید بفهمد و دستگاه گیرندهٔ فهم و ادراک او طوری ساخته شده که به هر چیزی با کمک نقطهٔ مقابل آن چیز توجه و التفات پیدا می‌کند، از التفات و توجه به ذات حق غافل است.

نکتهٔ غریبی است! ذات حق چون هیچ وقت پنهان نیست، از نظرها پنهان است. اگر گاهی پنهان بود و گاهی آشکار، از نظرها پنهان نبود. چون غروب و افول و زوال و تغییر و حرکت ندارد، مورد غفلت بشر است.

این است معنی سخن حکما که می‌گویند: ذات حق از کثرت ظهور و شدت ظهور در خفاست:

یا مَنْ هُوَ اخْتَفیٰ لِفَرْطِ نورِه — اَلظّاهِرُ الْباطِنُ فی ظُهورِه[3]

از همان جهت که ظاهر و آشکار است باطن و پنهان است؛ جهت ظهور در او عین [جهت] بطون است.

چقدر خوب و عالی و لطیف بیان کرده علی علیه‌السلام: وَ کُلُّ ظاهِرٍ غَیْرُهُ غَیْرُ باطِنٍ، وَ کُلُّ باطِنٍ غَیْرُهُ غَیْرُ ظاهِرٍ[4]. یعنی هر ظاهری غیر خدا دیگر باطن نیست، و هر باطنی غیر خدا دیگر ظاهر نیست؛ اما خدا در عین وحدت و بساطت، هم باطن است و هم ظاهر. نه اینکه قسمتی از او ظاهر است و قسمتی باطن، بلکه از همان حیثیت که ظاهر است عیناً باطن است و از همان حیثیت که باطن است، ظاهر است.

---

۱. نور / ۳۵.
۲. از فقرات دعای کمیل.
۳. منظومه حاج ملاهادی سبزواری.
۴. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۶۴.

منبع و سرچشمهٔ این حقیقت خود قرآن کریم است که می‌فرماید:

● هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ[۱].
اول و آخر خداست، ظاهر و باطن هم خداست.

و باز قرآن می‌فرماید:

أیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ[۲].
به هر طرف که رو کنید، رو به خدا هستید و روی خدا با شماست.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: اگر با ریسمانی به طبقهٔ هفتم زمین هم فرو روید باز به سوی خدا رفته‌اید[۳].

در حدیث است که جاثلیقی (عالمی از علمای مسیحی) به امیرالمؤمنین علی علیه السلام گفت: اَخْبِرْنی عَنْ وَجْهِ الرَّبِّ یعنی به من بگو «چهرهٔ حق» که قرآن می‌گوید به هر طرف روکنید رو به خدایید و روی خدا با شماست، یعنی چه؟ روی خداوند کدام طرف است؟ فَدَعا عَلیٌّ بِنارٍ وَ حَطَبٍ فَأَضْرَمَهُ علی علیه السلام دستور داد هیزم و آتش آوردند؛ هیزم را آتش زد، مشتعل شد، فضا را روشن کرد. فَلَمّا اشْتَعَلَتْ قالَ: أیْنَ وَجْهُ هٰذِهِ النّارِ یا نَصرانِیُّ؟ پرسید: چهرهٔ این آتش کدام طرف است؟ گفت: همه طرف و همه جا چهره است. فرمود: هٰذِهِ النّارُ مُدَبَّرَةٌ مَصْنوعَةٌ لا یُعْرَفُ وَجْهُها این آتش با این کیفیت که دیدی مصنوعی و مخلوقی است از مخلوقات خدا و همه طرف روی اوست، تو می‌خواهی خداوند جهت معین داشته باشد. وَ خالِقُها لا یُشْبِهُها و البته خداوند شبیه مخلوقات خود نیست، او منزّه است از شبیه و مثل و نظیر، و مقدس است از تشبیه. «وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ» مشرق و مغرب از آن خداست، به هر کجا که رو کنی به سوی خداست. لا یَخْفیٰ عَلَیْهِ خافِیَةٌ[۴] هیچ چیز بر او پوشیده نیست.

---

۱. حدید / ۳.
۲. بقره / ۱۱۵.
۳. علم‌الیقین، ج ۱ / ص ۵۴.
۴. توحید صدوق، ص ۱۸۲.

مشرق و مغرب جهان مُلک خداست، ظهور فعل اوست. او به همه چیز احاطه دارد. هیچ چیز از او خالی نیست. به هر طرف رو کنید به خدا رو آورده‌اید.

بس که هست از همه سو وز همه رو راه به تو
به تو برگردد اگر راهروی برگردد

خودشناسی

می‌گویند خودشناسی مقدّم بر خداشناسی است؛ انسان تا خود را نشناسد نمی‌تواند خدا را بشناسد. این سخن از جهات متعدد درست است نه از یک جهت. یک جهتش این است که [انسان] باید وضع دستگاه گیرندهٔ فکری خود را بشناسد، باید خود را به ضعف و نقص و قصور بشناسد تا خدا را به کمال و قوّت و لاتناهی بشناسد؛ باید قصور فهم و ادراک خود را بشناسد که تا موجودی محدود و ناقص نباشد و تا او را ضدّی و نقطهٔ مقابلی نباشد نمی‌تواند او را بشناسد. پس طمع نکند که من باید خداوند را با حسی از حواس خود درک کنم. باید بداند که محسوساتش هم اگر همه یکنواخت بود، اگر همیشه یک رنگ را می‌دید آن را نمی‌شناخت؛ اگر همیشه یک صدا را یکنواخت می‌شنید باز آن را نمی‌شناخت و از وجودش آگاه نمی‌شد؛ اگر همیشه یک بو به یک طرز به مشامش می‌رسید ابداً متوجه آن نمی‌شد. بشر خیال نکند خدا از او مخفی شده، بلکه باید بفهمد که تنها ظهور یک حقیقت کافی نیست برای فهم و ادراک بشر، وجود نقطهٔ مقابل هم کمک می‌کند. نور ذات خدا محیط و ازلی و ابدی است؛ غروب و افولی ندارد و از همین جهت، ادراکات ضعیف بشر عاجز است که او را درک کند.

بشر محدود، خدا را با آثار محدودش می‌شناسد

دستگاه گیرندهٔ فکری ما خدا را با اموری می‌شناسد که مثل خودش ناقص و محدود است؛ خدا را با نورهایی می‌شناسد که در یک نقطه هست و در یک نقطه نیست، مثل حیات نبات و حیوان و شعوری که در یک نقطهٔ ماده پیدا می‌شود؛ خدا را به اموری می‌شناسد که در یک زمان هست و در یک زمان نیست، یعنی طلوع و غروب دارد. خداوند را افعال و مخلوقاتی است؛ نورهایی است که آفریدهٔ اوست. آن نورها طلوع می‌کنند و غروب می‌کنند. خداوند خود را از راه نورهای فعلی خود به ما می‌شناساند. حیات و زندگی نور الهی است؛ نوری است که آن را بر مادهٔ ظلمانی بسط می‌دهد و سپس قبض می‌نماید:

وَ اِنّا لَنَحْنُ نُحْیی وَ نُمیتُ وَ نَحْنُ الْوارِثونَ[۱].
ماییم که نور حیات را به جهان می‌گسترانیم و پس می‌گیریم. همه چیز به ما برمی‌گردد. ما وارث همه چیز هستیم.

یولِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهارِ وَ یولِجُ النَّهارَ فِی اللَّیْلِ[۲].
شب را در روز فرو می‌برد و روز را در شب.

یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ یُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ[۳].
زنده را از مرده بیرون می‌آورد و مرده را از زنده.

وَ هُوَ حَیٌّ لا یَموتُ[۴].
و خودش زنده‌ای است که موت در او راه ندارد؛ نوری است که غروب و افول ندارد.

وَ هُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ[۵].
او بر هر چیز قادر و تواناست.

زندگی که در زمین پیدا می‌شود محدود است، هم از لحاظ زمان و هم از لحاظ مکان؛ در یک لحظه یا در یک نقطه پیدا می‌شود، نبات و حیوان و انسان از او بهره‌مند می‌شوند. زندگی با همهٔ شئون و جلواتی که دارد (رشد و نمو، زیبایی و طراوت، حسن ترکیب و انتظام، احساس و ادراک، عقل و هوش، محبت و عاطفه، غریزه‌های هدایت‌کننده) ذات احدیت را به ما می‌نمایاند. همهٔ اینها آیتها و آیینه‌های ذات احدیت‌اند.

قرآن کریم غالباً به حیات و آثار حیات استدلال می‌کند؛ به زیباییها و طراوتها، به

۱. حجر / ۲۳.
۲. فاطر / ۱۳.
۳. روم / ۲۱.
۴. اقتباس از آیهٔ ۵۸ سورهٔ فرقان.
۵. مائده / ۱۲۰.

حسن ترکیب و حسن انتظام، به الهام و غریزه، به محبت و عاطفه، به محبت هر جانداری به اولاد و فرزندان خود و به جفت خود، به این امور استدلال می‌کند. از زبان ابراهیم نقل می‌کند که به نمرود گفت: رَبِّیَ الَّذی یُحْیی وَ یُمیتُ[۱]. از زبان موسی نقل می‌کند که به فرعون گفت: رَبُّنَا الَّذی أعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ[۲] خدای ما همان است که هر چیزی را آنچه لایق بود داد و نظامی چنین متقن به وجود آورده است که موجودات را به کمال لایق آنها هدایت کرد. اوست که به هر گیاهی نیرویی داد که مانند یک مهندس ماهر نقشهٔ وجود خود را می‌کشد و طراحی می‌کند، خود را آرایش می‌دهد و جلوه‌گری می‌نماید. اوست که به هر حیوانی، از کوچکترین حشره‌ها گرفته تا حیوانات، غریزه و الهاماتی داد که عقل از ادراک و توصیف آنها عاجز است. اوست که به زنبور عسل الهام کرد که برای خود در کوهها خانه بنا کند؛ با مهندسی مخصوصی از درختها و از عرشهای چوبی برای خود لانه بسازد: وَ أوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ أنِ اتَّخِذی مِنَ الْجِبالِ بُیوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمّا یَعْرِشونَ. ثُمَّ کُلی مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُکی سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلاً یَخْرُجُ مِنْ بُطونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ اَلْوانُهُ فیهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ اِنَّ فی ذٰلِکَ لَآیَةً لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرونَ[۳]. اوست که مورچهٔ ضعیف را اینقدر توانا و دانا آفرید و راهیابی در وجود او قرار داد که سالها بشر مطالعه می‌کند و حیرت بر حیرتش می‌افزاید.

زندگی مورچه از نظر علی علیه‌السلام

علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه می‌فرماید:

> اُنْظُروا اِلَی النَّمْلَةِ فی صِغَرِ جُثَّتِها وَ لَطافَةِ هَیْئَتِها لا تَکادُ تُنالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ وَ لا بِمُسْتَدْرَکِ الْفِکَرِ، کَیْفَ دَبَّتْ عَلیٰ اَرْضِها وَ صُبَّتْ عَلیٰ رِزْقِها.
>
> در کار مورچه دقیق شوید، ببینید این حیوان به این کوچکی چه جور در روی زمین تکاپو می‌کند و دنبال روزی خود می‌رود. عشق و الهامی او را هدایت می‌کند که با نقشه و حساب، روزی خود را تهیه می‌کند و آن را

---

۱. پروردگار من همان است که زنده می‌کند و می‌میراند. (بقره / ۲۵۸)

۲. پروردگار ما همان است که به هر چیزی خلقت مناسب او را داده و سپس او را «به سوی کمالش» راهنمایی کرده است. (طه / ۵۰)

۳. نحل / ۶۸ و ۶۹.

نگهداری می‌کند.

دانشمندان حیوان‌شناس که در این زمینه مطالعاتی کرده‌اند می‌گویند بعضی از مورچه‌ها در بعض صحاری هستند که برای تهیهٔ روزی خود به پیدا کردن دانه‌ها قناعت نمی‌کنند، بلکه مزارعی ترتیب می‌دهند و قارچ در آن می‌کارند و به مصرف غذایی خود می‌رسانند. و عجیب‌تر اینکه می‌گویند یک دسته از مورچگان بعضی حشرات را اهلی می‌کنند. همان طوری که انسان، اسب و گاو و گوسفند را اهلی کرده و از شیر آنها استفاده می‌کند، مورچگان هم از یک شیرهٔ شیرینی که از این حشرات می‌دوشند استفاده می‌کنند.

تَنْقُلُ الْحَبَّةَ اِلیٰ جُحْرِها وَ تُعِدُّها فی مُسْتَقَرِّها، تَجْمَعُ فی حَرِّها لِبَرْدِها، وَ فی وِرْدِها لِصَدَرِها.

دانه را به لانهٔ خود می‌برد و آن را در جای مناسبی که فاسد نشود جا می‌دهد، جایی که رطوبتْ آن را فاسد نکند؛ و حتی آن را می‌شکافد که سبز نشود و نروید.

باز دانشمندان حشره‌شناس گفته‌اند یک طایفه از مورچگان هستند که دارای زندگانی اجتماعی منظمی هستند و هر دسته وظیفه‌ای دارند که باید انجام دهند. یک دسته کارگرند که دانه جمع می‌کنند و به لانه می‌آورند تا در زمستان سایرین از آن استفاده کنند. برای این منظور، حجره‌هایی مخصوص آسیاب تعبیه کرده‌اند و در آن حجره‌ها مورچگان مخصوص دیگری هستند که دارای فکهای بزرگ و قوی هستند، دانه‌ها را در آنجا آسیاب می‌کنند و برای غذای سایرین آماده می‌سازند.

وَ لَوْ فَكَّرْتَ فی مَجاری أَكْلِها، وَ فی عُلْوِها وَ سُفْلِها، وَ ما فِی الْجَوْفِ مِنْ شَراسیفِ بَطْنِها، وَ ما فِی الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِها وَ أُذُنِها، لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِها عَجَباً، وَ لَقَيْتَ مِنْ وَصْفِها تَعَباً.

و اگر تفکر کنی و مطالعه نمایی در مجاری غذای این حیوان کوچک که چگونه غذا می‌خورد و غذا را فرو می‌برد و آنها را هم هضم می‌کند و دفع می‌نماید، اگر شکمش را در نظر بگیری و اینکه چگونه ضلعها و دنده‌ها

برای آن جثهٔ صغیر ساخته شده، و اگر دستگاه دید و دستگاه شنیدش که در سرش قرار دارد، اگر در همهٔ اینها دقیق شوی و کاملاً مطلع شوی که چگونه است، حیرت بر حیرتت می‌افزاید؛ به قدری است که به زحمت می‌توان توصیف کرد (کتابها را پر می‌کند، سالها باید رنج برد و مطالعه کرد).

امروز دانشمندانی در این زمینه مطالعاتی کرده‌اند؛ صدها نفر تمام عمر خود را در اطراف همین موضوع به آخر رسانده‌اند، کتابها نوشته‌اند، تعبها و رنجها کشیده‌اند و خبرهای عجیب برای ما آورده‌اند؛ مخصوصاً مسائلی که مربوط به فهم و شعور و تفاهم بین افراد مورچگان است از عجیب‌ترین مسائلی است که قرع سمع می‌کند.

در قرآن کریم قضیهٔ عجیبی از تفاهم مورچگان در داستان سلیمان نقل می‌کند. در آن سوره که به نام سورهٔ نمل (سورهٔ مورچه) است می‌فرماید:

حَتّیٰ اِذا أَتَوْا عَلیٰ وادِی النَّمْلِ قالَتْ نَمْلَةٌ یا اَیُّهَا النَّمْلُ ادْخُلوا مَساکِنَکُمْ لا یَحْطِمَنَّکُمْ سُلَیْمانُ وَ جُنودُهُ وَ هُمْ لا یَشْعُرونَ. فَتَبَسَّمَ ضاحِکاً مِنْ قَوْلِها وَ قالَ رَبِّ اَوْزِعْنی اَنْ اَشْکُرَ نِعْمَتَکَ الَّتی اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَ عَلیٰ والِدَیَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صالِحاً تَرْضیهُ وَ أَدْخِلْنی بِرَحْمَتِکَ فی عِبادِکَ الصّالِحینَ[۱].

سلیمان و سپاهیانش به وادی مورچگان رسیدند. در این وقت مورچه‌ای مورچگان را مخاطب قرار داد و گفت: ای مورچگان! به پناهگاههای خود داخل شوید، مبادا سلیمان و سپاهیانش شما را لگدمال کنند؛ اینها نمی‌فهمند و توجهی به شما ندارند. سلیمان که متوجه این خطاب مورچه شد از گفتهٔ این مورچه لبخندی زد و گفت: خدایا! مرا توفیق ده که نعمتهای تو را که به من و پدر و مادرم عنایت کرده‌ای شکر کنم و کار شایسته‌ای که موافق رضای تو باشد انجام دهم. خدایا! به کرم و رحمت خود مرا از بندگان صالح خودت قرار بده.

امیرالمؤمنین علیه السلام در آن جمله‌ها فرمود: وَ ما فِی الرَّأْسِ مِنْ عَیْنِها وَ اُذُنِها. اشاره

۱. نمل / ۱۸ و ۱۹.

می‌کند که دستگاه دید و شنید این حیوان در سر اوست. امروز هم دانشمندان در تحقیقات خود به اینجا رسیده‌اند که این حیوان به وسیلهٔ شاخکهایی که در سر دارد خبر می‌دهد و خبر می‌گیرد.

در آخر سخن خود می‌فرماید:

وَ لَوْ ضَرَبْتَ فی مَذاهِبِ فِکْرِکَ لِتَبْلُغَ غایاتِهِ ما دَلَّتْکَ الدَّلالَةُ اِلّا عَلیٰ اَنَّ فاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فاطِرُ النَّخْلَةِ لِدَقیقِ تَفْصیلِ کُلِّ شَیْءٍ وَ غامِضِ اخْتِلافِ کُلِّ حَیٍّ، وَ مَا الْجَلیلُ وَ اللَّطیفُ، وَ الثَّقیلُ وَ الْخَفیفُ، وَ الْقَوِیُّ وَ الضَّعیفُ فی خَلْقِهِ اِلّا سَواءٌ[۱].

اگر در راههای فکر و اندیشه سیر کنی تا به نتیجه برسی، جز این دستگیرت نخواهد شد که خالق مورچهٔ کوچک و خالق درخت تناور خرما یک قدرت است. همان نظام دقیقی که در این به کار رفته در آن به کار رفته است. در مقابل قدرت خلّاقیّت او، کوچک و بزرگ، سبک و سنگین، قوی و ضعیف برابرند.

به هرحال، قرآن کریم در عین اینکه می‌فرماید خداوند از هر ظاهری ظاهرتر است بلکه ظاهر واقعی اوست، «همه عالم به نور اوست پیدا»، در عین حال به واسطهٔ اینکه ساختمان فکری بشر طوری است که معمولاً اشیاء را به کمک نقطهٔ مقابل می‌شناسد، خداوند را از طریق تجلیاتش و مظاهرش که افول و غروب دارند، گاهی هستند و گاهی نیستند، نورهایی هستند هماغوش با ظلمت، حیاتهایی هستند مقرون و هم‌ریسمان با مرگ، به بشر می‌شناساند. اینکه قرآن این‌همه به حیات و آثار حیات و تجلیات حیات و شئون حیات تذکر می‌دهد برای همین منظور است.

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۷.

انکارهای بیجا*

حدیث معروفی است که علم سه پله و سه مرحله دارد. انسان همین‌که به مرحلهٔ اول آن می‌رسد مغرور می‌شود و تکبر می‌کند، معلوماتش در نظرش جلوه می‌کند، خود را از همه چیز و همه کس برتر و بالاتر می‌بیند. این مرحله مرحلهٔ علم‌بینی و خودبینی است. تا به مرحلهٔ دوم می‌رسد. در این مرحله بر معلوماتش افزوده می‌شود، عظمت خلقت و آفرینش در برابرش نمودار می‌شود، خود را و معلومات خود را در برابر دستگاه عظیم آفرینش کوچک می‌بیند و حالت تواضع در او پیدا می‌شود. این مرحله مرحلهٔ واقع‌بینی و جهان‌بینی است، از علم‌بینی به جهان‌بینی می‌رسد، به جای آنکه به معلومات خود نظر افکند به جهان نظر می‌کند و با آن معلومات جهان را اندازه می‌گیرد. تا آنکه قدم به مرحلهٔ سوم می‌گذارد. در این مرحله می‌فهمد که هیچ چیز نمی‌داند. عَلِمَ اَنَّهُ لا یَعْلَمُ شَیْئاً. این مرحله مرحلهٔ بهت و حیرت است. در این مرحله همین‌قدر می‌فهمد که مقیاسهای فکری و متر و شاقولهای فکری که او در کیسهٔ فکر خود تهیه کرده کوچکتر و نارساتر از این است که بتواند جهان عظیم را با آنها متر کند و اندازه بگیرد. می‌داند و می‌فهمد که مقیاسهای علم و فکر او برای یک محیط محدود زندگی خودش فقط صحیح است به کار برده شود نه بیشتر.

---

* این سخنرانی در ۲۳ رمضان ۱۳۷۸ هجری قمری مطابق ۱۲ فروردین ۱۳۳۸ هجری شمسی ایراد شده است.

گمان می‌کنم این بیت از مولوی باشد در دیوان شمس:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست   خــام بــدم، پــخته شــدم، سوختم

این مرد عارف، دورهٔ سلوک روحانی و عقلانی خود را مجموعاً در سه مرحله خلاصه کرده: دورهٔ خامی، دورهٔ پختگی، دورهٔ سوختگی. دورهٔ خامی و غرور و تکبر و علم‌بینی را بسیاری دارند، ولی آیا کسی به دورهٔ پختگی و به دورهٔ سوختگی برسد مطلب دیگری است.

غرور علم ناقص

همان طوری که انسان گاهی به مال خود مغرور می‌شود و جنون ثروت او را می‌گیرد، خیال می‌کند مال و ثروت که به چنگ آورده او را از همه چیز بی‌نیاز می‌کند و می‌تواند او را در دنیا مخلّد سازد (**یَحْسَبُ اَنَّ مَالَهُ اَخْلَدَهُ**[1] می‌پندارد که ثروت موجب عمر جاوید اوست) یا گاهی به جاه و مقام خود مغرور می‌شود، جنون جاه و مقام بر مغزش مستولی می‌گردد، به طغیان و فساد در روی زمین می‌پردازد، کوس **اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلیٰ**[2] می‌زند، همین طور هم گاهی غرور علم بر انسان مسلط می‌شود و یک نوع جنون بر او مستولی می‌کند، با این فرق که جنون ثروت و قدرت از ثروت زیاد و قدرت زیاد پیدا می‌شود و جنون علم از علم کم و ادراک ضعیف. می‌گویند هر چیزی وجود ناقصش بهتر است از عدم محض، مگر علم که هیچ نداشتنش از ناقص داشتنش بهتر است، زیرا علم ناقص جنون‌آور و سکرآور و مست‌کننده است. البته مال و جاه هم جنون‌آور و سکرآورند، اما جنون اینها از زیادی پیدا می‌شود بر خلاف سکر علم و جنون علم که از کمی و نقص آن برمی‌خیزد نه از زیادی، و همین سکر و مستی منشأ تکذیبهایی به حقایق می‌شود. در اینجا یک حدیث دیگر از امام صادق(سلام الله علیه) نقل کنم.

دو پیمان خدا از بشر

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند با دو آیه از آیات قرآن کریم بندگان خود را از تصدیقها و تکذیبهای بیجا منع کرده است. یکی اینکه می‌فرماید: **اَلَمْ یُؤْخَذْ عَلَیْهِمْ میثاقُ الْکِتابِ اَنْ**

---

۱. همزه / ۳.
۲. نازعات / ۲۴.

لایَقولوا عَلَی اللهِ إلّا الْحَقَّ[1] آیا از این مردم در کتاب آسمانی پیمان گرفته نشده که جز آنچه حق و ثابت است به خدا نسبت ندهند و از پیش خود نگویند این حرام است و آن حلال، از پیش خود نگویند خدا در اینجا چنین دستور داده و در آنجا چنان دستور داده؟ پیمان گرفته شده که در آنچه خداوند سکوت کرده و تکلیفی نیاورده آنها هم سکوت کنند، نه آنکه از پیش خود بدعتهایی بیاورند و دستورهایی وضع کنند به نام دستورهای خدا.

بشر گاهی مرض تصدیق پیدا می‌کند، در مواردی که خدا دستوری نداده و مردم را روی مصالح و حکمی آزاد گذاشته می‌خواهد از پیش خود دستوری وضع کند و به خدا نسبت دهد، و یا گاهی کارهای زشتی که فقط موافق شهوات اوست و میل دارد آن کارها را انجام دهد، می‌آید دستورهایی از پیش خود وضع می‌کند و آنگاه می‌گوید خدا این طور دستور داده:

> **وَ اِذا فَعَلوا فاحِشَةً قالوا وَجَدْنا عَلَیْها آبائَنا وَ اللهُ اَمَرَنا بِها قُلْ اِنَّ اللهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ اَتَقولونَ عَلَی اللهِ ما لا تَعْلَمونَ**[2].
>
> هر گاه عملی زشت انجام دهند گویند پدرانمان را همین طور یافتیم که این کارها را می‌کردند و خداوند هم به ما همین طور امر کرده. بی شک خداوند به ارتکاب کارهای زشت فرمان نمی‌دهد. آیا بر خدا ندانسته افترا می‌بندید؟

این یک پیمان است که خداوند از بندگان خود گرفته که تا علم و یقین ندارند، یک چیزی را نگویند که حکم خدا و امر خدا و از طرف خداست. پیمان دیگر آنجاست که می‌فرماید: **بَلْ کَذَّبوا بِما لَمْ یُحیطوا بِعِلْمِهِ وَ لَـمّا یَأْتِهِمْ تَأْویلُهُ**[3] مسائلی که بر آن مسائل احاطه ندارند، روح و باطن آن مسائل را درک نکرده‌اند، به جای آنکه بگویند ما نمی‌دانیم، ما نمی‌فهمیم، فکر ما به آنجا نمی‌رسد، از روی غرور و خودپسندی تکذیب می‌کنند، می‌گویند چنین چیزی نیست، ندانسته و احاطه پیدا نکرده رد می‌کنند.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا دو جمله دارد نزدیک به مضمون این حدیث. او راجع به

---

۱. اعراف / ۱۶۹.
۲. اعراف / ۲۸.
۳. یونس / ۳۹.

تصدیقهای بی‌دلیل بی‌مورد می‌گوید:

مَنْ تَعَوَّدَ اَنْ یُصَدِّقَ بَغَیْرِ دَلیلٍ فَقَدِ انْخَلَعَ عَنِ الْفِطْرَةِ الْاِنْسانِیَّةِ.
آن کس که عادت کرده بدون دلیل هر چه به او گفته می‌شود قبول کند، از فطرت انسانیت خارج شده، نام انسان نمی‌توان بر او نهاد.

راجع به انکارهای بی‌دلیل هم می‌گوید:

کُلُّ مَا قَرَعَ سَمْعَکَ مِنَ الْغَرائِبِ فَذَرْهُ فی بُقْعَةِ الْاِمْکانِ ما لَمْ یَذُدْکَ عَنْهُ قائِمُ الْبُرْهانِ.
هر چه به نظرت عجیب و غریب می‌آید، به صرف اینکه عجیب است انکار مکن، مگر آنکه برهان علمی قاطعی در کار باشد.

حد شناسی

هر کسی همان طوری که از لحاظ جسم و اندام حدی و اندازه‌ای دارد، از لحاظ روح و عقل و علم هم حدی و اندازه‌ای و ظرفیتی دارد، بی‌حد نیست. انسان باید حد خود را بشناسد و از آن حد تجاوز نکند. **اَلْعالِمُ مَنْ عَرَفَ قَدْرَهُ** دانا کسی است که حد و اندازهٔ خود را بشناسد. یعنی ممکن است یک نفر بسیاری از چیزها را در دنیا بداند، به بسیاری از مسائل ریاضی و طبیعی و اجتماعی احاطه داشته باشد، از همه جای دنیا با خبر باشد، از تاریخ با خبر باشد، از گذشته با خبر باشد، حد و اندازهٔ بسیاری از امور را بداند، ولی به یک مسئله جاهل باشد و آن مسئلهٔ حد و اندازهٔ خودش است، روح خود و فکر خود را متر نکرده و اندازه نگرفته است. همهٔ آن مسائلی که می‌داند، در برابر این یکی که نمی‌داند هیچ است. این یک را ندانستن منشأ هزار ندانستن دیگر می‌شود، منشأ تکذیبها به حقایق مسلّم آفرینش می‌شود، منشأ غرورها می‌گردد.

در جلسهٔ پیش مطالبی راجع به محدود بودن دستگاه فکر بشر عرض کردم، گفتم: این دستگاه گیرندهٔ فکر ما طوری ساخته شده که هر حقیقتی، ولو در منتهای ظهور باشد، اگر نقطهٔ مقابل و نقطهٔ مخالفی نداشته باشد که آندو را با هم مقایسه کند نمی‌تواند آن را بگیرد. همین یک جهت کافی است که سکر و غرور را از کلهٔ آدمی بیرون کند، ندانسته

حقایقی را تکذیب نکند.

در دو سه جلسه پیش عرض کردم که قرآن کریم گاهی موضوع زنده‌شدن زمین را در فصل بهار برای شهادت بر توحید می‌آورد و گاهی به عنوان نمونهٔ یک رستاخیز کوچک و تبدیل نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر. خداوند متعال بشر را تنبیه می‌فرماید که همان طوری که در نظام جزئی زندگی زمین شما مردن و زنده شدن هست، هر تخمی و بذری که در یک فصل سال در زمین افشانده شود در فصل دیگری همان بذر رشد می‌کند و نموّ می‌نماید، در یک فصل به مناسبت آن فصل آن تخم جامد و افسرده و بی‌جان است، در فصل دیگر همان تخم به صورت زندهٔ جاندار ظهور می‌کند، همین طور است در یک نظام کلی‌تر و یک تبدیل نشئهٔ کلی‌تر و یک رستاخیر بزرگتری:

وَ یَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کُلِّ اُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ یُکَذِّبُ بِایاتِنا فَهُمْ یوزَعُونَ. حَتّیٰ اِذا جاؤا قالَ أَکَذَّبْتُمْ بِایاتی وَ لَمْ تُحیطوا بِها عِلْماً[1]

روزی که از هر امتی دسته‌ای از آنها را که آیه‌های ما را دروغ شمردند محشور کنیم و به صف کشیده شوند، و چون بیایند خداوند به آنها خطاب کند: آیات مرا که دانش شما به آنها احاطه نداشت چرا تکذیب کردید؟!

هر چیزی که زیاد شد و عادی شد اهمیتش از نظرها می‌افتد. مردن و زنده شدن زمین از همین قبیل است. عمر طبیعی ما طوری است که در دورهٔ عمر ده‌ها بار این سنت جاریه را می‌بینیم و لهذا در نظر ما مهم نیست.

ما در وسط نظامهایی کوچکتر و نظامهایی بزرگتر قرار گرفته‌ایم، از هیچ طرف نمی‌دانیم به کجا می‌رسیم، از همه طرف به «نمی‌دانیم» می‌رسیم. از طرف کوچکتر به نظام سلول و ملکول و اتم رسیده‌ایم و نمی‌دانیم تا کجا پیش خواهد رفت، و از طرف بزرگتر به نظام شمسی و نظامی که نظام شمسی جزئی از آن و تابع آن است و هیچ برای ما معلوم نیست آن نظام تابع چه نظامی است و آ ن نظام دیگر تابع کجاست و بالاخره به کجا منتهی می‌شود.

مَثَل ما و عالم از این نظر، مَثَل همان کرمی است که در یک سیب یا یک چوب پیدا

۱. نمل / ۸۳ و ۸۴.

می‌شود. دنیای او و زمین و آسمان او همان سیب و همان چوب است. او نمی‌داند که این سیب جزئی است از یک نظام به نام درخت و آن درخت جزئی است از یک نظام بزرگتر به نام باغ که آن خود سرپرست و باغبانی دارد، و آن باغ جزئی است از نظام بزرگتری و آن منطقهٔ شهرستان است و همهٔ آنها جزئی از یک کشور و مملکت است و آن کشور و آن مملکت جزئی از زمین است و زمین کرهٔ کوچکی است در این فضای بی‌پایان. و همچنین است عنکبوتی که در سقف یک اتاق پیدا می‌شود و در آنجا می‌میرد و هرگز نمی‌فهمد این اتاق جزئی از خانه، و آن خانه جزئی از شهر، و شهر جزئی از کشور است و همین طور...

طبعاً ادراکات آنها نسبت به ادراکات انسان محدود و کوچک است و آنچه برای انسان قابل قبول بلکه بدیهی و مسلّم است، برای آنها باورنکردنی است. همچنین است حالت انسان نسبت به عوالم بزرگتر از مدار زندگی او.

کرم کاندر چوب زاییده است حال　　　کی بداند چوب را وقت نهال

پشه کی داند که این باغ از کی است　　　کو بهاران زاد و مرگش در دی است

آدمی داند که خانه حادث است　　　عنکبوتی نی که در وی عابث است

این از این نظر، یعنی از نظر حجم عالم و وسعت عالم. اما از نظر عوالمی که بر ما احاطه دارد و تدبیر و تقدیر حیات ما با آنجا بسته است، مجهولات بشر بسی افزون‌تر است. از کجا که عوالمی در کار نباشد که نسبت عالم موجود ما نسبت به آن عوالم، نسبت عالم خواب به عالم بیداری باشد؟

غزالی در تحول روحی که برایش رخ داد، موضوع خواب را به میان کشید و گفت: ما در خواب جهانی می‌بینیم و در آن حال فکر نمی‌کنیم که الآن در خوابیم و این حالت کیفیتی است که جزء نظام زندگی ما واقع است و اصلْ بیداری است، ولی همین‌که بیدار می‌شویم به جزء بودن آن حالت پی می‌بریم. از کجا که حالت زندگی ما در دنیا نسبت به یک زندگی دیگر حالت خواب را نداشته باشد؟ یقین ما به اصالت زندگی دنیوی خود بیش از یقین شخص خواب نیست.

اینکه می‌گوییم وقتی که بیدار می‌شویم می‌فهمیم خواب و خیال بوده و حقیقت نبوده، یعنی نسبت به زندگی کاملتر ـ که جزء کوچکی از آن، خواب و جزء بزرگتری بیداری است ـ بی حقیقت است، و اگرنه نسبت به خود حقیقت است و خیال نیست. زندگی دنیا هم نسبت به خود حقیقت است ولی نسبت به مدار بزرگتری خواب است و خیال. اَلنّاسُ

نِیامٌ فَاِذا ماتُوا انْتَبَهوا[1].

همچنین دنیا کـه حـلم نـائم است　　خفته پندارد که خود این قائم است
تـا بـرآیـد نـاگـهان صبح اجـل　　وا رهـد از ظـلمت ظـنّ و دغـل
آنچه کردی اندر این خواب جـهان　　گـرددت هـنگام بـیداری عـیان

اَلدُّنْیا مَزْرِعَةُ الْآخِرَة. در اینجا می‌کاریم و در آنجا برمی‌داریم.

مزرع سبز فـلک دیـدم و داس مـه نـو　　یادم از کشتهٔ خویش آمد و هنگام درو

انسان گاهی بدون توجه دانه‌ای از دستش می‌افتد روی زمین و در لابلای خاکها گم می‌شود، کاه را از گندم جدا کرده و آن را به مصرف کاه گل می‌رساند و خیال نمی‌کند که دانه‌ای هم در اینجا موجود است، ولی فصل بهار می‌رسد، گندم گمشده کـه بـه چشـم نمی‌آمد سر از خاک بیرون می‌آورد و خود را به صورت جانداری در آورده می‌گوید مـن هستم، تو خیال کردی من گم شدم، گم شدن در کار نیست.

یَقولونَ یا وَیْلَتَنا ما لِهٰذَا الْکِتابِ لایُغادِرُ صَغیرَةً وَ لا کَبیرَةً اِلّا أحْصیٰها[2].
وقتی که تمام اعمال خود را نوشته و ثبت‌شده و حاضر می‌بینند، با کمال تعجب می‌گویند: این چه نوشته‌ای است که کوچک و بزرگی باقی نگذاشته مگر آنکه جمع‌آوری کرده است؟

بر انسان لازم است قبل از هر چیزی حد فکری خود را از جنبهٔ نوعی، یعنی از این جنبه که حد فکر بشر چقدر است، و همچنین از جنبهٔ شخصی، یعنی میزان معلومات و اطلاعات شخصی خودش، به دست آورد و حدود توانایی خـود را بـیازماید و در هـمان حدود، نفی و اثبات و تصدیق و انکار کند، آنوقت است که از خطا و لغزش مصون می‌ماند.

۱. صد کلمهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام، از جاحظ.
۲. کهف / ۴۹.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی
کتب، نشریات، مقالات